الجزء الثاني

عالم المعرفة

333
نوفمبر
2006

الفلسفة البيئية

من حقوق الحيوان إلى الايكولوجيا الجذرية

تحرير: مايكل زيمرمان
ترجمة: معين شفيق رومية



سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978 بإشراف أحمد مشاري العدواني 1923-1990

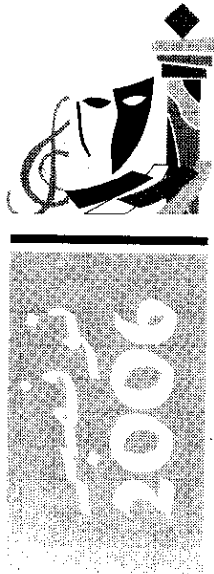
333

الفلسفة البيئية

من حقوق الحيوان إلى الإيكولوجيا الجذرية

الجزء الثاني

تحرير: مايكل زيمرمان
ترجمة: معين شفيق رومية





سلسلة شهرية يصدرها
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

سعر النسخة

الكويت ودول الخليج	دينار كويتي
الدول العربية	ما يعادل دولارا أمريكيا
خارج الوطن العربي	أربعة دولارات أمريكية

الاشتراكات

دولة الكويت

للأفراد	15 د.ك
للمؤسسات	25 د.ك

دول الخليج

للأفراد	17 د.ك
للمؤسسات	30 د.ك

الدول العربية

للأفراد	25 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	50 دولارا أمريكيا

خارج الوطن العربي

للأفراد	50 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	100 دولار أمريكي

تسدد الاشتراكات مقدما بحوالة مصرفية باسم المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب وترسل على العنوان التالي:

السيد الأمين العام
للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
ص.ب: 28613 ـ الصفاة ـ الرمز البريدي 13147
دولة الكويت
تليفون : ٢٤٣١٧٠٤ (٩٦٥)
فاكس : ٢٤٣١٢٢٩ (٩٦٥)
الموقع على الإنترنت:
www.kuwaitculture.org.kw

ISBN 99906 - 0 - 202 -6

رقم الإيداع (٢٠٠٦/٠٢٤)

العنوان الأصلي للكتاب

Environmental Philosophy

From Animal Rights to Radical Ecology

by

Michael E.Zimmerman

Prentice Hall, Upper Saddle River, New Jersey 07458, Third Edition 2001.

طبع من هذا الكتاب ثلاثة وأربعون ألف نسخة

شوال ١٤٢٧ ـ نوفمبر ٢٠٠٦

المحتوى

المحتوى

المحتوى

الباب الثالث

النسوية الإيكولوجية

مقدمة

كارين ج. وارين

شهدت بضعة العقود المنصرمة اهتماما هائلا بكل من حركة النساء والحركة البيئية. وقد حاجج كثير من مفكري النسوية بأن أهداف هاتين الحركتين مترابطة ومتبادلة التآزر. ففي المآل، كلتاهما تتضمن تطوير نظرات إلى العالم وممارسات خالية من نماذج الهيمنة المنحازة ذكوريا. وقد عبرت روزماري رادفورد رويثر عن ذلك في كتابها «امرأة جديدة / أرض جديدة» الصادر عام ١٩٧٥:

> ينبغي أن تدرك النساء أنه ليس بالمستطاع تحريرهن ولا حلّ الأزمة البيئية في سياق مجتمع لا يزال النموذج الأساسي لعلاقاته هو الهيمنة. فيجب عليهنّ توحيد مطالب حركة النساء مع مطالب الحركة البيئية بغية تصوّر إعادة تشكيل جذرية للعلاقات الاجتماعية الاقتصادية الأساسية والقيم المبطنة في هذا المجتمع [الصناعي الحديث].

«يعتقد النسويون الإيكولوجيون أن الحقائق محملة بالنظرية، وأن النظريات محملة بالقيمة، وأن القيم ملونة بالإيديولوجيات التاريخية والفلسفية، وبالمعايير الاجتماعية، وبعمليات التصنيف الفردية»

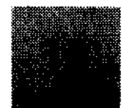
لوري غروين

ومنذ أوائل السبعينيات دافع الكثير من النسويين، وعلى الأخص النسويون الإيكولوجيون، عن الموقف الأساسي لرويثر: البيئة قضية نسوية.

فما الذي بالضبط يجعل البيئة قضية نسوية؟ في هذه المقالة، أقترح إجابات ممكنة عن ذلك السؤال من خلال مناقشة الأدبيات الأكاديمية للنسوية الإيكولوجية. وإذ أبدأ بوصف النسوية الإيكولوجية، أحدّد عشرة أنماط من الترابطات بين النساء ـ الآخر البشري ـ الطبيعة. تشير هذه الترابطات إلى الكيفية التي يعامل بها المرء البشر والمجموعات البشرية المحرومة والمهمَّشة والمستغَلة، أو الآخر، من جهة، والكيفية التي يعامل بها المرء غير البشر من الحيوانات والنباتات والطبيعة، من جهة ثانية. تزودنا مناقشة هذه الترابطات بنظرة إجمالية إلى القضايا الأساسية في النسوية الإيكولوجية وإلى الأسباب التي يسوقها النسويون الإيكولوجيون لتبرير أهمية تبصراتهم بالنسبة إلى النسوية والمذهب البيئي والفلسفة البيئية. كما تساعدنا أيضا على وضع المقالات الأربع التي يتضمنها هذا الباب الثالث (مقالات ميرخانت، شيفا، كورتين، وارين) في موقعها ضمن طيف المواقف الأكاديمية للنسوية الإيكولوجية. وأختم مقالتي باقتراح أن الدلالة الفلسفية للنسوية الإيكولوجية تتمثل في أنها تطرح على النسوية تحدّي تناول القضايا البيئية جديا، كما أنها تحثّ الفلسفة البيئية على اعتبار النسوية الإيكولوجية جديا.

وصف النسوية الإيكولوجية

كما أنه ليس ثمة نسوية واحدة، كذلك ليس ثمة نسوية إيكولوجية واحدة. ويشير مصطلح النسوية الإيكولوجية إلى مظلّة تغطي تنوعا من المواقف التي تمتد جذورها إلى نظريات وممارسات نسوية مختلفة وأحيانا متنافسة. وتعكس المنظورات النسوية الإيكولوجية المختلفة منظورات نسوية مختلفة (مثلا، النسويات الليبرالية أو الماركسية، والجذرية، والاشتراكية، والسوداء، والمضادة للكولونيالية). كما تعكس أيضا إدراكات مختلفة لطبيعة المشكلات البيئية المعاصرة وحلولها. ويبقى السؤال التالي مفتوحا: إلى أي حد، وعلى أيّ أسس ندعو نسويا إيكولوجيا أيا من المواقف المتنوعة في الفلسفة البيئية ذات



التوجه النسوي؟ وبعبارة مختلفة، إن ما يعدّه المرء موقفا نسويا إيكولوجيا سوف يعتمد إلى حد كبير على كيفية تذهن المرء لكل من النسوية والنسوية الإيكولوجية والفلسفة البيئية.

فما الذي، بعد كل ذلك، يمكن قوله بصدد النسوية الإيكولوجية؟ أعتقد أنه على الرغم من التباينات المهمة بين النسويين الإيكولوجيين فإن هؤلاء يتفقون على ثلاث دعاوى أساسية: أولا، ثمة ترابطات دالّة على الهيمنات غير المبررة على النساء، وعلى الآخر البشري (أي البشر المهمَّشين والمستغَلين والمسيطر عليهم) وعلى غير البشر من الحيوانات والنباتات والطبيعة. ثانيا، إن فهم الترابطات بين النساء - الآخر البشري - والطبيعة شأن مهم بالنسبة إلى كل من النسوية والمذهب البيئي والفلسفة البيئية. ثالثا، إن المشروع المركزي للنسوية الإيكولوجية يتمثل في استبدال بنيات الهيمنة غير المبررة وإحلال بنيات وممارسات عادلة حقا محلّها. ففي صميم النسوية الإيكولوجية يكمن سعي لجلاء الترابطات بين النساء - الآخر البشري - الطبيعة، وتفكيكها عندما تكون مؤذية.

النساء، الآخر البشري، الطبيعة: الترابطات

ثمة على الأقل عشرة ترابطات بين الهيمنات غير المبرَّرة على النساء والآخر البشري المهمّش والطبيعة التي لا تشمل البشر، تطفو على سطح الأدبيات الأكاديمية للنسوية الإيكولوجية. تزودنا هذه الترابطات بتحليلات، أحيانا متتامة وأحيانا متنافسة، لمنظومات الهيمنة المتشابكة. إن التمعّن المتقطّع، وإن يكن غير نقدي فلسفيا، في هذه الترابطات العشر يساعدنا على توضيح دعوى النسويين الإيكولوجيين حول اعتبار البيئة (الإيكولوجيا) قضية نسوية.

الترابطات التاريخية (السببية نموذجيا)

إن تفشي الهيمنات على النساء والطبيعة دفع بعض النسويين الإيكولوجيين لتقديم تفسيرات تاريخية وسببية للترابطات فيما بينها. يقتفي بعض النسويين الإيكولوجيين أثر هذه الترابطات إلى النماذج الأولية للهيمنة التي بدأت مع غزو المجتمعات الهندو - أوروبية من قبل القبائل البدوية القادمة من أوراسيا، وذلك بين الألفين السادس والثالث قبل الميلاد. فمثلا



تصف رايان إيسلر في كتابها «الزهرة والسيف» ذلك الزمن قبل حدوث الغزوات البطريركية الرعوية بأنه حقبة زراعية آمنة، مجتمع شراكة حكمته الزهرة لا السيف. ترمز الزهرة إلى مجتمع التعاون والسلام والمساواتية والشراكة المتسم بعلاقات الرعاية بين البشر أنفسهم وبينهم وبين الطبيعة. ومن جهة أخرى، يرمز السيف إلى مجتمع العدوان والعنف والنزعة الحربية والهيمنة الذكورية، المتسم بعلاقات التسلط غير العادلة والهيمنة الحربية. وتزعم إيسلر أن جذر المشكلة يكمن في منظومة اجتماعية تحولت فيها سلطة السيف إلى مثال. (إيسلر ١٩٨٨، xviii).

لكن بعض النسويين الإيكولوجيين يحصر التفسيرات التاريخية ـ السببية لترابط الهيمنات على النساء والطبيعة في تغيرات ثقافية وعلمية حدثت في وقت أكثر قربا. فمثلا، تحاجج كارولين ميرشانت في كتابها «موت الطبيعة» أنه بين العامين ١٥٠٠ و١٧٠٠ حصل تبدل في النظرة إلى العالم فحواه أن النظرة إلى العالم القديمة العضوية التي ترى الطبيعة كأنثى لطيفة نافعة زودت الجنس البشري بحاجاته في إطار كون منظمّ مخطط، قد حلّت محلّها النظرة إلى العالم الاختزالية الآلية التي تبناها العلم الحديث وترى أيضا الطبيعة كأنثى، إنما أنثى جامحة وحشية متمرّدة قادرة على التسبب بفوضى عامة (ميرشانت ١٩٨٠، ١، ٢). ويُزعم أن هذه النظرة الآلية إلى العالم تسببت بـ «موت الطبيعة» عندما أجازت التوسع الصناعي والتجاري بلا رادع والإباحة الخلقية لتدمير البيئة.

أيضا يقتفي نسويون إيكولوجيون آخرون أثر الترابطات التاريخية بين النساء والطبيعة إلى الهيمنات البطريركية ومفاهيم العقل والعقلانية في الفلسفة اليونانية الكلاسيكية. فعلى سبيل المثال، تحاجج فال بلمود بأن المتهم هو المذهب العقلي، ذلك التقليد الفلسفي الغربي طويل الأمد الذي يعدّ العقلانية السمة المميزة لـ«البشرية»، ويرفع من شأن البشر فوق غير البشر من الحيوانات والطبيعة على أساس مقدراتهم العقلية الفائقة. وتحاجج بلمود بأن المذهب العقلي يرسخ بين الثقافة والطبيعة ثنوية قيمية مؤذية تتصف بأنها متمركزة بشريا ومتمركزة ذكوريا (١٩٩٣و ١٩٩٦). وتنتقد بلمود الفلسفة البيئية عموما على إخفاقها في أن تُناجز المواقف المتنوعة للتقليد العقلي التي كانت ضارّة بكل من النساء والطبيعة (١٩٩٦، ٢٢).

الترابطات المفهومية

حاجج كثير من مفكري النسوية الإيكولوجية، وبالأخصّ الفلاسفة منهم، بأن الترابطات بين النساء كآخر والطبيعة كآخر تكمن أصلا في البنيات المفهومية للهيمنة غير المبررة. فأحد هذه التفسيرات (بلمود، ١٩٩٣) يحدد الأساس المفهومي بالثنوية القيمية المؤذية والتراتبيات القيمية. وهذه وسائل في مفهومية التنوع بواسطة أزواج مفرِّقة يستبعد أحدها الآخر (ثنويات قيمية)، واستعارات مكانية على نمط أعلى ـ أدنى (تراتبيات قيمية) تعزو منزلة أو قيمة أو امتيازا أكبر لأحد الطرفين على حساب الآخر أو للذي يعدّ أعلى في علاقته بما يعدّ أدنى. والأمثلة المتكررة عن هذه الثنويات القيمية المنظمة تراتبيا تتمثل في الانقسامات التالية: الثقافة/الطبيعة، الإنسان/الطبيعة، العقل/العاطفة، العقل/الجسم، الرجل/المرأة، الذكر/الأنثى.

وعلى نحو مشابه يضع تفسيرٌ ثانٍ الثنويات القيمية الإشكالية والتراتبيات القيمية في أطر مفهومية جائرة أكثر شمولا ـ تلك الأطر المشتركة في كل منظومات الهيمنة الاجتماعية (مثلا، الجنسانية، العرقية، الطبقية، والشهوانية الجنسية، والتفرقة على أساس العمر والمقدرة، والكولونيالية، والتمركز الإثني) (انظر وارين ١٩٩٠، ٢٠٠٠ ومقالتها في هذا الباب). الإطار المفهومي مجموعة من الاعتقادات والقيم والمواقف والافتراضات التي تشكل وتعكس رؤية المرء لنفسه ولعالمه. ويكون الإطار المفهومي جائرا عندما يفسر، ويحافظ على، ويجيز علاقات الهيمنة والإخضاع غير المبررة. ويكون الإطار المفهومي الجائر بطريركيا عندما يفسر، ويحافظ على، ويجيز إخضاع النساء من قبل الرجال. وتتميز الأطر المفهومية الجائرة لا بالثنويات القيمية المؤذية والتفكير القيمي التراتبي وحسب، بل أيضا بمفاهيم السلطة والسيادة التي هي منهجيا في مصلحة من هم الأعلى، وكذلك تتميز بـ «منطق الهيمنة». فهذا المنطق هو الذي يزود التفوق (المرتبة العليا) بالمقدمة الخلقية فائقة الأهمية التي تبرر من خلالها الإخضاع (المرتبة الأدنى). وفق هذا التفسير الثاني، تعدّ الأطر المفهومية البطريركية والجائرة، وما انبثق عنها من سلوكيات، المسؤولة عن إدامة الترابطات بين النساء كآخر والطبيعة كآخر.



ويضع تفسير ثالث الترابطات المفهومية في الاختلافات الجنسية ـ الجنسانية [*] sex-gender خصوصا ما يتعلق منها بتشكيل الشخصية أو الوعي المختلف (تشيني ١٩٨٧؛ غراي ١٩٨١؛ ساله ١٩٨٤). نموذجيا، تتمثل الدعوى في أن الخبرات الجسدية الأنثوية المشكَّلة اجتماعيا كإنجاب الأطفال ورعايتهم، فضلا عن البيولوجية الصرفة، تضع النساء في موقع مختلف عن الرجال فيما يخص العلاقة بالطبيعة غير البشرية. وتتجلى هذه الاختلافات الجنسية ـ الجنسانية المزعومة في أنواع مختلفة من الوعي لدى النساء والرجال. كما توفر هذه العوامل الاجتماعية النفسية رابطا مفهوميا بقدر ما تتجسد في طرق معرفة، واستراتيجيات لمواجهة الصعاب، وطرق ارتباط بالطبيعة تختلف لدى النساء والرجال. فمثلا تحاجج أريل كاي ساله لمصلحة طريقة في التفكير تستند إلى التجربة الحية للنساء باعتبارها تمثل وعيا جديرا بالتفضيل إذا ما أردنا تقدما حقيقيا نحو مستقبل إيكولوجي إنساني سليم. (١٩٩٨، ٣٢٣).

إذا كانت مثل هذه التفسيرات للترابطات المفهومية بين الهيمنات غير المبررة على النساء والآخر البشري والطبيعة صحيحة، فإن كثيرا من المفاهيم الأساسية للفلسفة الغربية (مثلا: العقل والعقلانية، الثقافة والطبيعة، المعرفة والموضوعية، الأخلاق والذات الخلقية) سوف تحتاج إلى تذّهن جديد. وكذلك فإن التفسير المفهومي للترابطات بين النساء ـ الآخر البشري ـ الطبيعة سوف يمثل تحديا مهما للتيار الرئيسي في الفلسفة الغربية.

الترابطات التجريبية والاجتماعية الاقتصادية

يركز كثير من مفكري النسوية الإيكولوجية على شواهد تجريبية تربط النساء، والملونين، والطبقات الدنيا، والأطفال، والشعوب المستعمَرة بالتدمير البيئي.

تشير تفسيرات بعض النسويين الإيكولوجيين إلى عوامل صحية وخطرة متنوعة تلقي بثقلها بنسب مختلفة على كاهل هذه المجموعات البشرية ـ عوامل يتسبب بها وجود الإشعاع المنخفض المستوى والمبيدات والسموم والملوثات الأخرى (انظر كاليكوت وليلاند ١٩٨٣؛ كورتين ١٩٩٩، ومقالته في هذا الباب؛

(*) الاختلافات الجنسية sexual تشير إلى التمييز بين الجنسين على أساس الفوارق البيولوجية أما الجنسانية gender فتشير إلى الفوارق بين الجنسين على أسس ثقافية أو اجتماعية (المترجم).

لايدك ١٩٩٩؛ مايس ١٩٨٦؛ مايس وشيفا ١٩٩٣؛ شيفا ١٩٨٨، ومقالتها في هذا الباب؛ وارين ١٩٩٧، ٢٠٠٠، الفصل ١). يقدم هؤلاء بيانات لإظهار كيف تفضي سياسات التطوير في العالم الأول إلى سياسات وممارسات فيما يخص المياه والأشجار والغابات والتصحر وحتّ التربة وإنتاج الغذاء تسهم مباشرة في عجز النساء، خصوصا نساء الملونين الفقراء، عن التزود بما يكفي أنفسهن وعائلاتهن. وهذه شواهد يتم اقتباسها كأمثلة على الجور البيئي.

والتفسير النسوي الإيكولوجي الثاني المرتبط بما سبق يركز على الترابطات الاجتماعية الاقتصادية بين استغلال النساء وأجسادهن وعملهن، من جهة، واستغلال الطبيعة من جهة أخرى (انظر ميلور١٩٩٢، ١٩٩٧؛ شيفا ومقالتها في هذا الباب). تنتقد هذه التفسيرات البطريركية الرأسمالية ومعاملتها للنساء والطبيعة كموارد قابلة للاستغلال ومستغَلة فعلا، ومن دون ذلك لم يكن لثروة الطبقة الحاكمة من الرجال أن تتراكم. كما تنتقد أيضا استراتيجيات التنمية الزراعية الغربية المفروضة على بلدان العالم الثالث. فمثلا، تحاجج فاندانا شيفا بأن التنمية الغربية هي في الواقع تنمية ذكورية تستند على عدة افتراضات زائفة ومنحازة ذكوريا:

> الطبيعة غير منتجة؛ والزراعة العضوية القائمة على دورات التجدد في الطبيعة تعني العوز؛ والمجتمعات النسوية والقبلية والفلاحية الملتصقة بالطبيعة غير منتجة أيضا، ليس لأنه ثبت أنهم بتعاونهم ينتجون بضائع وخدمات أقلّ لسدّ الحاجات، بل بموجب الزعم بأن الإنتاج هو ما يتمّ بتوسط تقنيات الإنتاج السلعي، حتى لو أن هذه التقنيات تدمّر الحياة. فلا يعدّ النهر المستقر النظيف موردا منتجا وفق هذه النظرة؛ فهو يحتاج إلى التطوير بواسطة السدود كي يصبح منتجا. والنساء اللواتي يتقاسمن النهر كعامة الناس من أجل تلبية الاحتياجات المائية لعائلاتهنّ ومجتمعهن، لا يعتبرن من عناصر العمل المنتج: فعندما يحلّ محلهنّ الرجل المهندس تصبح إدارة المياه واستثمارها نشاطات منتجة. وعلى هذا الغرار، تظلّ الغابات الطبيعية غير منتجة إلى أن تُطوَّر إلى مزارع وحيدة المحصول تزرع بنوع من النبات مربح تجاريا. (شيفا ١٩٨٨، ٤).

وتعدّ التنمية الذكورية، وفق رؤية شيفا، نموذجا إرشاديا ينظر إلى كل الأعمال التي لا تدر الأرباح ورأس المال كأعمال غير منتجة. إن إهمال عمل الطبيعة في تجديد ذاتها وعمل النساء في تأمين الرزق المتمثل في الحاجات الحيوية الأساسية، يعدّ جزءا أساسيا من النموذج الإرشادي للتنمية الذكورية الذي روجّته الرأسمالية الصناعية.

وتركز تفسيرات نسوية إيكولوجية أخرى على حقوق الحيوان أو على الارتباطات القائمة بين العنف حيال الحيوانات والنساء وبين البورنوغرافيا (*) (انظر آدمز ١٩٩٠، ١٩٩٤، ١٩٩٦؛ آدمز ودونوفان ١٩٩٥؛ كولراد وكونتروسي ١٩٨٨؛ غارد ١٩٩٣؛ كيل ١٩٨٥؛ سليزر ١٩٩٧). فمثلا، يحاجّون بأن الزراعة المصنعة والتجارب على الحيوانات والصيد وأكل اللحوم ترتبط على نحو وثيق بالمفاهيم والممارسات البطريركية. ومثل هذه البيانات التجريبية توثّق الترابطات «التجريبية» الواقعية، الملموسة والحية، بين الهيمنات على النساء والآخر البشري والطبيعة.

الترابطات اللغوية

حاجج كثير من الفلاسفة (مثلا، لودفيغ فيتغينشتاين) بأن اللغة التي يستخدمها المرء تعكس وتُمرئي مفهومه لذاته ولعالمه. وكذلك تلعب اللغة دورا حاسما في صياغة المفاهيم. ويحاجج بعض النسويين الإيكولوجيين بأنها تلعب أيضا دورا حاسما في عدم خدش الترابطات المؤذية بين النساء ـ الآخر البشري ـ الطبيعة التي يعزّز بعضها بعضا.

تُخترق اللغة الأورو ـ أمريكية بأمثلة عن لغة جنسية ـ طبيعية. فتوصف النساء تكرارا بألفاظ حيوانية ازدرائية: المرأة كلبة، قطة، خبيثة كالقطة، بسّة، حيوان مدلل، أرنب، أرنب قذر، بقرة، خنزيرة، ثعلب، دجاجة، قندس، خفاش عجوز، دجاجة عجوز، غراب عجوز، ملكة نحل، فهدة، أفعى، حمقاء، (عقلها صغير كعقل الطير)، خفيفة العقل (كالأرنب ذي الشفة المشقوقة)، فيل، حوت. تنقّ النساء كالدجاجات، ويسيطرن على أزواجهنّ، ويصبحن فرخات عجائز (دجاجات عجائز بلا جاذبية جنسية أو قدرة على

(*) Pornography: المنشورات من كتب وصور وأشرطة فيديو التي تروج وتعرض أعمالا إباحية، وغالبا ما يعتبرها الناس عدوانية (المترجم).

الإنجاب) (انظر دونايـر ١٩٩٥، ١٣؛ وارين ٢٠٠٠، الفصلان ١، ٣) وعلى نحو مشابه، فإن اللغة التي تؤنّث الطبيعة في الثقافة البطريركية، حيث تُرى النساء تابعات وفي مرتبة أدنى، تقوي وتجيز الهيمنة على الطبيعة. فالطبيعة الأمّ (وليس الطبيعة الأب) تُغتصب وتخضع وتضبط وتستوطن وتحفر وتخترق أسرارها (وليس أسراره)، ويوضع رحمها (الرجل لا رحم له) في خدمة رجل العلم (وليس امرأة العلم أو العالمة). تقطع أشجار الغابة العذراء وتقلّم. وتحرث التربة الخصبة (وليس الفحلة)، كما أن الأرض التي تفلح وتترك موسما من دون زراعة هي أرض لا نفع لها أو عاقر، مثل امرأة لا تستطيع الحبل بطفل. إن حَيْوَنَة أو تطبيع النساء في الثقافة البطريركية التي ينظر في سياقها إلى الحيوانات والطبيعة كمرتبة أدنى من البشر والثقافة؛ وإن تأنيث الحيوانات والطبيعة في الثقافة البطريركية حيث ينظر إلى النساء كمرتبة أدنى من الرجال والثقافة، كل ذلك يقوّي ويجيز الهيمنات المتساندة على النساء والحيوانات والطبيعة. وهكذا يبرّر استغلال الطبيعة والحيوانات بتأنيثهم (وليس تذكيرهم)؛ كما يبرر استغلال النساء بتطبيعهن أو حيونتهن (وليس تذكيرهن).

وكما تحاجج كارول آدمز في كتابها The Sexual Politics Of Meat، فإن اللغة التي تؤنث الطبيعة وتطبّع النساء تصف وتعكس وتُسرمد الهيمنة البطريركية غير المبررة، وذلك إذ تفشل في رؤية المدى الذي تكون فيه الهيمنات على النساء والطبيعة، وخصوصا الحيوانات، نظائر ثقافية بعضها لبعض، وليست مجرد نظائر مجازية (١٩٩٠، ٦١).

الترابطات الرمزية والأدبية

تناقش ميرشانت صورتين عن الطبيعة ـ الفكرة اليونانية الأقدم عن الطبيعة كأنثى سخية وأمّ حاضنة، والصورة الحديثة الأكثر جدّة عن الطبيعة كمجرد آلة عاطلة ميتة ـ ويعدّ هذا النقاش محوريا في حِجتها حول أن الانتقال من النموذج العضوي إلى النموذج الآلي قد أتاح مفهوميا وسوّغ أخلاقيا استغلال الأرض (الأنثى). وقد فعل هذا الانتقال فعله بإزالة الحواجز الخلقية أمام هذا التعامل بحيث أعيقت مسبقا الاستعارة التي ترى الطبيعة حيّة. وكما زعمت ميرشانت:



> ليس من السهل على المرء أن يذبح الأم، وأن ينقّب في أحشائها عن الذهب أو يُمثّل بجسدها، حتى لو أن استخراج المعادن لأغراض تجارية يتطلب ذلك. فمادام ينظر إلى الأرض على أنها حيّة وحسّاسة، سيعد من قبيل خرق السلوك الأخلاقي البشري القيام بمثل هذه الأعمال المدمرة ضدّها. (١٩٨٠، ٣).

إن مناقشة صور المرأة والطبيعة غير البشرية تطرح قضايا كبيرة تتصل بالنماذج الرمزية التي تربط النساء والطبيعة. ويستكشف بعض النسويين الإيكولوجيين هذه النماذج الرمزية في ميادين الأدب والفن والثقافة الشعبية.

يعتمد بعض النسويين الإيكولوجيين على «كتابات الطبيعة لدى النساء» من أجل تفكيك طبيعة الترابطات بين النساء ـ الآخر البشري ـ الطبيعة. ومن أوائل من قام بذلك سوزان غريفين. ففي تقديمها لقصيدتها الملحمية Woman and nature: the Roaring Inside Her، تكتب غريفين:

> هو يقول إن المرأة تتحدث مع الطبيعة. وأنها تسمع الأصوات القادمة من تحت الأرض. وأن الريح تصفر في أذنيها والأشجار تهمس لها. وأن الأغنية الخافتة عبر فمها وصرخات الأطفال واضحة لها. لكن، بالنسبة إليه ينتهي هذا الحوار. هو يقول إنه ليس جزءا من هذا العالم، وأنه ألقي في هذا العالم كغريب. ويعتبر نفسه منفصلا عن المرأة والطبيعة.
>
> ولذلك فإن غولدي لوكس هي من تذهب إلى مسكن الدببة الثلاثة، وليتل ريد رايدينغ هي من تحادث الذئب، ودوروثي من تصادق الأسد، وسنو وايت من تتكلم مع العصافير، وسندريلاّ من تعتبر الفئران حلفاءها، وميرميد من هي نصف سمكة، وثومبيلينا من أغواها الخلد. (وعندما نسمع في ترتيلة نافاجو الجبلية أن رجلا ناضجا يجلس ويدخّن بصحبة الدببة ويتّبع الاتجاهات التي حددتها له السناجب، نستغرب ذلك. فقد اعتقدنا أن الفتيات الصغار فقط من يتحدث إلى الحيوانات).
>
> نحن بيوض الطيور. بيوض الطيور، الأزهار، الفراشات، الأرانب، البقرات، الخراف؛ نحن اليرقات؛ نحن أوراق اللبلاب ووريقات المنثور. نحن النساء. ولقد خرجنا من القبر. نحن

> الغـزلان والظبـاء، الفيلة والحيتـان، الزنابق والورد والخـوخ، نحن الهواء، نحن اللهب، نحن المحار واللؤلؤ، نحن الفتيات. نحن النساء والطبيعة. هو يقول إنه لا يستطيع سماعنا نتحدث. لكننا نستطيع السماع. (١٩٧٨، ١)

إن كـتـابة غـريفين شـهـادة على قـدرة الأدب واللغـة على نقل المواقف الأساسية حول النساء والطبيعة.

وقـد ظهـر نـوع جـديد من التـحليل الأدبي يدعى النقـد الأدبي النسـوي الإيكولوجـي. وتبعـا لأحـد أنصـاره البـارزين، باتريـك مـورفي، هـذه المقـاربة في النقد الأدبي تـستعمل النسوية الإيكولوجية كأسـاس من أجل نقد كل مـا يقرؤه المرء من أدب. وهـذا يعني، خصوصا للنقـاد الأدبيين، إعادة تقييم الآثار الأدبية التـي تشكل قـائمـة الأعـمـال والنصـوص الكبـرى، والدعـوة إلى حـوار بين التقييـمات النقدية المستندة على معـاييـر بشـرية وتلك المستندة على مـعـاييـر ترفض المركزية البشرية. وهـذا يتطلب، على سبيل المثال، إعـادة تقييم التـراث الشـعري الرعوي الذي يجنح نحو صورة مـثـالية للطبيـعـة وليس نحـو مـواجهـة صـميمية معهـا. (١٩٩٥، ٢٥) والنقد الأدبي النسوي الإيكولوجي لا يبحث فقط عن أدب يلبي على نحـو مـتـعادل المعـاييـر النسـوية والإيكولوجـيـة، بل عن أعـمـال تجسّد إلى حدّ ما كلا البُعدين (مورفي ١٩٩٥، ٢٩).

الترابطات الروحية والدينية

كـانت عـالمة اللاهوت النسـويـة الإيكولوجـيـة إليـزابيث دودسـون غـراي من بين أوائل مفكري النسوية الإيكولوجيـة الذين يتفحـصـون الأدوار التي يلعبها الخـيـال الجنسـي والدينـي في التــراث البطـريركي اليـهـودي ـ المسـيـحـي والتقـاليد الفكرية الغربيـة. ففي كتـابها «الفردوس الأخضـر المفقـود» الصـادر لأول مرّة عام ١٩٧٩، تقول غراي:

> في هذه النظرة التـوراتيـة لطبيـعـة الأشـيـاء، تأتي المرأة بعـد الرجل وأدنى منه. خلقت المرأة (تبـعــا لهــذا الـوصف المبكـر السـردي لخلق العـالـم في سـفـر التكوين. ٢) من جـسـم رجل (وليس من جسم امرأة كما يحدث طبيعيا)... ثم ينشأ الأطفال، وهم ثانويون جـدا حتى أن قصـة الخلق لا تذكـرهـم... ثم تنشأ

الحيوانات التي لا تمتلك الروح البشرية الفريدة إطلاقا... ولذلك فالحيوانات أدنى منزلة. وبالمضي نحو الأدنى ثمة النباتات التي لا تتحرك. وأدنى منها أساس الطبيعة نفسها - الهضاب والجبال، الأنهار والأودية - وهي في قعر كل شيء، تماما كما أن السماوات والقمر والنجوم أقرب إلى الله وأعلى من كل شيء (٣).

في هرم «الهيمنة والمنزلة» التراتبي هذا، كلما صعد المرء نحو الأعلى يقترب من كل ما هو روحي وسام. وتحاجج غراي بأن أساطير الخلق الدينية القديمة كانت في الوقت ذاته بطريركية وذات نزعة طبيعية:

إن الواضح الجلّي هنا هو أن ثمة نظاما تراتبيا للوجود، المراتب الدنيا فيه - سواء من الإناث أو الأطفال أو الحيوان أو النبات - يمكن معاملتها، أو إساءة معاملتها، أو التعدي عليها، أو المتاجرة بها، أو التضحية بها، أو قتلها باسم المراتب العليا للوجود الروحاني المتجسد في الذكور أو الإله. والطبيعة، التي ليست وحسب في أسفل هذا الهرم، بل ومليئة بالقذارة والدم والمفاجآت الطبيعية البغيضة من قبيل الزلازل والفيضانات والعواصف الطائشة، هذه الطبيعة مرشّحة بجلاء لتكون جائزة يفوز بها «السيد» الأكثر بطشا من الجميع. (٦ - ٧).

وبالنظر إلى الوصف الذي تقدمه غراي، لن يكون مستغربا أن تحظى الرموز والصور والقصص الواردة في الأديان البطريركية التقليدية بانتباه النسويين الإيكولوجيين. وقد أشعلت، بين علماء اللاهوت، مناظرة حول ما إذا كان من الممكن إصلاح الأديان البطريركية من الداخل لإلغاء التحيّزات البطريركية المؤذية، أو أن المطلوب إحلال أديان جديدة أو قبل - بطريركية محلّها. كما أنها طرحت على بساط البحث القضية المرتبطة بـ «النسوية الإيكولوجية الروحانية» («النسوية الإيكولوجية الثقافية») وفحواها ما إذا كانت الروحانية تعدّ جانبا ضروريا في أي ممارسة أو نظرية نسوية إيكولوجية (انظر سبريتناك ١٩٨٩، ١٩٩٠؛ ستارهوك ١٩٨٩؛ وارين ١٩٩٣).

الترابطات الإبستمولوجية

إن الترابطات المتنوعة المزعومة بين النساء - الآخر البشري - الطبيعة (وناقشها في هذا التقديم) قد شجعت الدعوة إلى إبستمولوجيات جديدة نسوية إيكولوجية (انظر مقالة كورتين في هذا الباب).

نموذجيا، تستند هذه الإبستموجيات الصاعدة على دراسات أكاديمية تجري الآن في الفلسفة النسوية وتتحدى النظرات الفلسفية الغربية البارزة بخصوص المعرفة، والعارف، العقل والعقلانية؛ مثلا، إن المعرفة موضوعية؛ وإن العارف هو مراقب عقلاني مستقل موضوعي وغير متحيز؛ وإن الطبيعة غير البشرية هي موضوع المعرفة المنفعل.

وكي تقيم قضيتها، غالبا ما تنعطف هذه الإبستمولوجيات نحو العمل الحديث الذي ينجزه فلاسفة العلم النسويون، من أمثال ساندرا هاردينغ (١٩٨٦، ١٩٩١، ١٩٩٣).

تحاجج هاردينغ بأن الموقع الاجتماعي للعارف حاسمٌ من أجل فهم وتقدير الدعاوى الإبستمولوجية:

> إن نشاطات أولئك الذين في أدنى... المراتب الاجتماعية يمكنها أن تزودنا بنقاط البدء للتفكير - ولبحوث ودراسات كل شخص - ويمكن انطلاقا منها أن تتضح علاقات البشر بعضهم ببعض وبالعالم الطبيعي. وذلك نظرا إلى أن تجربة وحياة الناس المهمشين، عندما يتم فهمهما، تقدمان على الخصوص مشكلات مهمة ليتم تفسيرها، أو برامج بحثية. (١٩٩٣، ٥٤)

يوافق كثير من النسويين الإيكولوجيين على ذلك. ويحاجون بأنه فقط بالإصغاء إلى وجهات أولئك الذين في أدنى المراتب الاجتماعية يمكن للمرء البدء برؤية طرق بديلة في النظر إلى مشكلة بيئية، أو تحليل بيانات، أو التنظير حول الترابطات بين النساء - الآخر البشري - الطبيعة. توضح حركة تشيبكو Chipko في الهند (انظر كورتين، في هذا الباب، شيفا ١٩٨٨؛ وارين ١٩٩٧) أن معظم النساء المحليات المشتغلات في الأحراج، «اللواتي في الأدنى»، لديهن معرفة تقنية فطرية تستند إلى تجربتهن المباشرة واليومية الحية كمدبرات للعمل الحرجي. تقدم هذه المعرفة منظورا نفسيا حول ما الذي يعنيه العيش - وفق ما يعشنه - معلومات ومنظورات لاتتاح بسهولة لأولئك الذين يعيشون خارج هذه الثقافة.



وتعتمد الفيلسوفة النسوية الإيكولوجية لوري غروين على أعمال فلسفة العلم النسوية من أجل تطوير إبستمولوجيا خلقية نسوية إيكولوجية وتحاجج بأن النظرية النسوية الإيكولوجية تنشأ وتمتحن دائما في السياق الاجتماعي الذي تتولد فيه الدعاوى الخلقية والإبستمولوجية. إن إدراك التواكل بين العلم والمجتمع، الحقائق والقيم، العقل والعاطفة، هو الخطوة الأولى باتجاه أي معرفة مشروعة (١٩٩٤، ٣٤) وتكتب غروين:

> يدرك النسويون الإيكولوجيون أن دعاوى المعرفة تتأثر دوما بالقيم السائدة في الثقافة التي تتولد فيها. وباتباع الحجج التي يسوقها النسويون من فلاسفة العلم، والماركسيين، والنقاد الثقافيين، وغيرهم، يعتقد النسويون الإيكولوجيون أن الحقائق محملة بالنظريات، وأن النظريات محملة بالقيم، وأن القيم ملونة بالإيديولوجيات التاريخية والفلسفية، وبالمعايير الاجتماعية، وبعمليات التصنيف الفردية (١٩٩٤، ١٢٤).

وغالبا ما تنتقد الإبستمولوجيات النسوية الإيكولوجية الأفكارَ الغربية حول الموضوعية ورؤية الطبيعة كموضوع منفعل في سياق البحث. ومن المحتمل أن معظم النقد الجذري قد استهلته دونا هاراوي التي زعمت أن التصورات الغربية الحديثة حول الموضوعية وحول الطبيعة كموضوع تعكس أيديولوجيات بطريركية للهيمنة والسيطرة (١٩٨٨، ١٩٨٩، ١٩٩١).

وتحاجج هاراوي من أجل نظرة بديلة إلى المعرفة تكون تعددية ومستندة إلى السياق، وهو ما تدعوه معارف مموضعة situated knowledges:

> تتطلب المعارف المموضعة أن يُصوَّر موضوع المعرفة كفاعل ومؤثر، وليس كغطاء أو خلفية أو مورد، ولا كعبد لسيدٍ يغلق باب الجدل بموجب فاعليته الفريدة وسلطته في إجازة المعرفة الموضوعية... إن النتيجة الطبيعية للإلحاح على أن الأخلاق والسياسة تقدم تلميحا أو تصريحا أسسَ الموضوعية... هو تحويل منزلة الفاعل/ المؤثر إلى موضوعات العالم (١٩٨٨، ٥٩٢ ـ ٩٣).

بموجب هذه النظرة، الطبيعة ذاتٌ فعّالة ـ وليست مجرد موضوع أو مورد يخضع للبحث. تسهم الطبيعة على نحو فعال بما يعرفه البشر عنها وإن وظيفة العالم والفيلسوف والمنظِّر لا تتمثل في محاولة تقديم أوصاف «تعكس

مرآويا» الطبيعة، لأن هذا يفترض أن الطبيعة معطى خام. ولا تتمثل هذه الوظيفة بأن يعمل المرء كما لو أنه يكتشف الطبيعة؛ لأن مزاعم الاكتشاف (من قبيل إن كولومبوس اكتشف أمريكا) تفترض خطأ أن لا شيء (أو لا شيء مهم) موجود مسبقا ويتمتع بالفاعلية. وبدلا من ذلك، إن وظيفة العالم والفيلسوف والمنظر تتمثل في تقديم دعاوى وأوصاف معرفية مموضعة علائقيا في سياقات مادية واجتماعية مهمة.

بدلا عن ذلك، يلجأ بعض النسويين الإيكولوجيين ممن يناقشون الارتباطات الإبستمولوجية إلى النظرية النقدية لمفكرين من أمثال هوركهيمر وأدورنو وبالبوس ومدرسة فرانكفورت. فمثلا، تزعم أرييل سالي أن «التحليلات الإبستمولوجية والجوهرية لدى هؤلاء... تشير إلى تقارب الاعتبارات النسوية والإيكولوجية، مستبقين بذلك المجيء المتأخر للنسوية الإيكولوجية». (١٩٨٨، ٣١). وتوافق باتريشيا جاغينوفيتز ميلر على ذلك وتحاجج بأن «النظرية النقدية» تقدم نقدا للانقسام الذي يضع «الطبيعة إزاء الثقافة» وبنية إبستمولوجية للنهوض بنقد العلاقات القائمة بين الهيمنة على النساء والهيمنة على الطبيعة (١٩٨٧).

الترابطات السياسية

كانت النسوية الإيكولوجية على الدوام حركة سياسية شعبية استحثتها الاهتمامات العملية الملحة. وهذه تشمل قضايا النساء والسلامة البيئية، والقيم، والتطور والثقافة، ومعاملة الحيوانات، والسلام، والنشاط المضاد للأسلحة النووية والنزعة العسكرية. وينظر إلى حد بعيد إلى تنوع المنظورات النسوية الإيكولوجية حول البيئة كمحاولة من أجل الاعتبار الجدي لمثل هذه النشاطية والاهتمامات السياسية الشعبية وبالتالي تطوير تحليلات الهيمنة بما يفسر ويوضح ويوجه الممارسة.

تبين ستيفاني لاهار هذه المسألة جيدا، وتلخص تحليلها للروابط بين النظرية النسوية الإيكولوجية والنشاطية السياسية الشعبية كما يلي:

> تتضمن الأهداف السياسية للنسوية الإيكولوجية تفكيك المنظومات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الجائرة وإعادة بناء أشكال اجتماعية وسياسية أكثر قابلية للاستمرار. ليس ثمة أي نسخة من النظرية النسوية الإيكولوجية تحدد بالضبط



ما الذي ينبغي على الناس فعله إزاء أوضاع يواجهونها في حياتهم الشخصية والعامة، وليس ثمة أي برنامج سياسي وحيد. إن علاقة النظرية النسوية الإيكولوجية بالنشاطية السياسية هي نموذجيا علاقة تثقيفية وتوليدية وليست مجرد أفعال جزئية آمرة أو شخصية. تدافع النظرية النسوية الإيكولوجية عن سياسة مركبة من المقاومة والخطط الخلاقة، لكن الأدوار النوعية تكون نتيجة حوار بين الأفراد المعنيين والوضع أو القضية الواقعية (١٩٩٦، ١٥) .

وتحاجج لاهار بأن النسوية الإيكولوجية تسهم في التمكين السياسي من خلال فهم تأثيرات أفعال المرء في مجتمعات بشرية وغير بشرية متعددة.

تتفق بلمود مع لاهار وتحاجج بأنه عندما يؤوِّل المرء خطأ الفلسفة البيئية باعتبارها معنية فقط أو بشكل رئيسي بالأخلاق، فسوف يغفل عن «الجانب الأساسي للمشكلة ككل والذي يتمثل في تعريف الذات البشرية بمعزل عن الطبيعة، أو علاقة هذا بالنظرة الأداتية إلى الطبيعة، والجوانب السياسية الأوسع لنقد المذهب الأداتي» (١٩٩٦، ١٦٢).

وقد فصّلت نويل ستورغون بوضوح الجوانب السياسية في الانتقادات النسوية الإيكولوجية وذلك في كتابها Ecofeminist Natures. تحاجج ستورغون في سبيل تصور للنسوية الإيكولوجية باعتبارها «خطابا سياسيا معارضا ومجموعة من الممارسات منضوية في سياقات محددة، تاريخية ومادية وسياسية». وتؤول ستورغون النسوية الإيكولوجية على أنها «كيان متمزق، ومتنازع، وغير مترابط يشكل ذاته كحركة اجتماعية». (١٩٩٧، ٣). كما أن وصف ستورغون للنسوية الإيكولوجية كحركة اجتماعية يقوم على فهمها للحركات الاجتماعية على أنها:

صراعات في علاقات السلطة المسيطرة ينجم التغيير فيها من خلال أنواع كثيرة من العمل، بما في ذلك تعبئة الطاقات الرمزية، والتحولات في بنيات الهوية، وإنتاج كل من المعرفة العامة والأكاديمية - إضافة إلى العمل المباشر، والعصيان المدني، والإضرابات، والمقاطعة، والمظاهرات، وجماعات الضغط، وغيرها من أشكال العمل السياسي المعترف بها تقليديا (١٩٩٧، ٤).

وتبعا لما تراه ستورغون فإن النسوية الإيكولوجية حركة اجتماعية معنية بكل من نشر المفاهيم والتنظير لها (مثلا، عن الطبيعة والنساء والعرق). ويعد كتاب ستورغون نقدا للنظرية والممارسة في ميدان النسوية الإيكولوجية «غايته طرح مقترحات من أجل صوغ حركة نسوية إيكولوجية أكثر شمولا وانخراطا في السياسة» (١٩).

ويكتشف كثير من النسويين الإيكولوجيين المنخرطين في سياسات السلم وحركة مناهضة التسلح النووي ارتباطات نظرية بين النزعة العسكرية والنزعة النووية والنسوية الإيكولوجية. ويحاجج هؤلاء نموذجيا بأن البنيات المفهومية والنظرية ذاتها التي تهيمن على النساء والشعوب المستعمَرة وكوكب الأرض تؤكد وتسوغ كلا من العنف الفردي والمؤسساتي. فعلى سبيل المثال، يحاجج كورتين (١٩٩٩، في هذا الباب) بأن الثورة الزراعية الخضراء التي فرضها الغرب على الهند تعكس أيديولوجيا استعمارية تبيح العنف المؤسساتي ضد النساء والشعوب المستعمرة والأرض. ويحاجج سبريتناك بأن القوى الأيديولوجية التي تشكل أساس البطريركية هي ذاتها تلك القوى التي «تدفعنا نحو الحروب» (1989 b). وتحاجج وارين بأن البطريركية منظومة اجتماعية معتلّة تولد بموجب أرومتها المفهومية (أي نواتها من المعتقدات والقيم) السلوكيات والفكر المختل للهيمنة التي تحافظ على، وتديم، و«تسوِّغ» النزعتين العسكرية والنووية (وارين ١٩٩٣، ٢٠٠٠، الفصل ٩؛ انظر أيضا وارين وكيدي ١٩٩٦). ولذلك فإن النسوية الإيكولوجية تنكب على قضايا الحرب والسلام في السياقات الفردية والمؤسساتية والعالمية وفي كلا ميداني النظرية والممارسة.

لنلاحظ أن المناظرة بين النسويين الإيكولوجيين حول السياسة غالبا ما تدور حول النموذج النسوي المبطون في موقف نسوي إيكولوجي معين. فالسياسات النسوية الإيكولوجية المختلفة تجد أرومات مختلفة، مثلا، في النسوية الليبرالية، والنسوية الماركسية، والنسوية الجذرية، والنسوية الاشتراكية، ونسوية التحليل النفسي، والنسوية العالمية والنسوية ما بعد الكولونيالية. وما يتم القبول به كاستراتيجية أو عمل سياسي نسوي إيكولوجي مناسب يعكس في الغالب المنظورات المختلفة والمتغايرة لهذه النسويات.

الترابطات الأخلاقية

ركز الكثير من الأدبيات الأكاديمية للفلسفة النسوية الإيكولوجية على الأخلاق البيئية. ويحاجج الفلاسفة النسويون الإيكولوجيون بأن الترابطات المفاهيمية والسلوكية فيما يخص النساء، والبشر الآخرين الخاضعين، والحيوانات وبقية الطبيعة تتطلب تحليلا أخلاقيا نسويا واستجابة متوافقة معه. وعلى أقل تقدير، فإن هدف الأخلاق البيئية النسوية الإيكولوجية يتمثل في تطوير نظريات وممارسات تعنى بالبشر والبيئة الطبيعية بعيدة عن التحيز الذكوري وتقدم دليلا للعمل في الزمن الراهن الما ـ قبل نسوي.

وقد كانت يانيسترا كينغ من بين أوائل المنظِّرين في أمريكا الشمالية، وقد دافعت عن أخلاق نسوية إيكولوجية تستند إلى النسوية الاشتراكية. تحاجج كينغ بأن الأخلاق النسوية الإيكولوجية تفكك ثنويات العقل والجسم، العقل والعاطفة، بإيجاد موضع «يتلاحم فيه العقل والطبيعة، القلب والعقل، لتحويل منظومات الهيمنة الداخلية والخارجية التي تهدد وجود الحياة على الأرض» (١٩٩٠، ١١٧ ـ ١٨).

كما دافع بعض النسويين الإيكولوجيين عن أخلاق نسوية إيكولوجية تتأسس على الأهمية الخلقية لرعاية العلاقات بين البشر أنفسهم وبينهم وبين الطبيعة غير البشرية (انظر كورتين، ١٩٩٦؛ ر. كينغ ١٩٩٦؛ وارين،٢٠٠٠، الفصل ٥) وبما أن الرعاية «مفهوم حساس ـ جنسانيا» (بارودين، ١٩٧) فإن المهمة الأولى للرعاية في كل من النظرية والممارسة الأخلاقية النسوية الإيكولوجية تتمثل في تصحيح التحيز الذكوري في مفاهيم وممارسات الفلسفة الغربية والأخلاق البيئية. إن التنبه إلى الأهمية الخلقية للرعاية يفترض أن العواطف شأن يهم العقلانية والأخلاق، وأن الأخلاق النافعة يجب أن تتجذر في النفسية البشرية، وأن الأخلاق تعنى بنوعية العلاقات بحد ذاتها (وليس بمجرد طبيعة الأطراف الداخلين في هذه العلاقات). (انظر وارين ٢٠٠٠، الفصل ٥)

ويحاجج الفيلسوف النسوي الإيكولوجي كريس كومو في سبيل أخلاق تقع على مفترق طرق النظرية والممارسة السياسية والأخلاقية «وذلك في شكل أخلاق الازدهار». تعتمد أخلاق الازدهار على مفاهيم أرسطية من قبيل eudaimonia (التي تترجم على نحو متنوع بـ السعادة والحياة الخيرة وحسن

العيش والفضيلة والازدهار)، ومفهوم polis (أو «المجتمع»)، إضافة إلى الالتزام بقيمة الازدهار أو حسن الحال فيما يخص الأفراد والأنواع الحية والمجتمعات (١٩٩٨، ٧٠). وتبعا لما يراه كومو، «ففي النسوية الإيكولوجية تعد الفتنة النابضة لدى كيان ما - أي قدرته الداخلية الوافرة في التكيف مع، التغير أو مقاومته، وكذلك نماذجه السببية والحافزة وشخصيته - ما يجعله ذا اعتبار خلقي ويفيد كنقطة ابتداء لتحديد ما هو خير لذلك الكائن أو الشيء» (٧١). إن مفهوم كومو عن ازدهار الأشياء الحية و«الفتنة النابضة» للمنظومات يفترض درجة من المعافاة المادية والانقياد الذاتي يمكن الوصول إليها من قبل كل من الأفراد في المجتمعات (الاجتماعية والإيكولوجية) والمجتمعات نفسها. ولذلك فإن فكرة الفتنة النابضة تعمل كفكرة إيكولوجية وأخلاقية ذات مضامين سياسية.

الترابطات النظرية

إن كلا من الترابطات بين النساء - الآخر البشري - الطبيعة التي عينّاها آنفا تطرح قضايا نظرية، ليس على الأخلاق البيئية فقط، بل وعلى الفلسفة البيئية والغربية عموما. فمثلا إن البيانات التجريبية والتاريخية المستقاة من العلوم الاجتماعية حول العلاقات بين النساء، والملونين، والأطفال والموقع الجغرافي، والتطور، والتقنية، والهيمنة أو حول سلامة البيئة الطبيعية تطرح قضايا أخلاقية مهمة حول التحيزات المتمركزة بشريا وذكوريا في كيفية ممارسة الأخلاق وتذهّنها. كما أن البيانات حول التقسيم الجنساني للعمل في الأحراج، وجمع المياه، والزراعة، وإنتاج الغذاء تطرح قضايا إبستمولوجية حول المعرفة التقنية الفطرية والإبستمولوجيات ذات التوجه النسوي التي تتحدى الأفكار الفلسفية التقليدية حول المعرفة والعارفين الموضوعيين والحياديين والمستقلين. والبيانات عن الترابطات بين النساء - الآخر البشري - الطبيعة المتغيرة عبر الثقافات تطرح قضايا ميتافيزيقية ومنهجية حول البنيان الاجتماعي والإيكولوجي لمفاهيم الجنس، والعرق، والطبقة، وحول قابلية استمرار - ثنائيات الإنسان/الطبيعة أو الثقافة/الطبيعة. كما أن البيانات عن مستويات المعيشة المتدنية للنساء عالميا، وبالأخص النساء الفقيرات من الأعراق الملونة، تطرح قضايا سياسية



حول الأدوار التي تلعبها التوزيعات غير المتساوية للسلطة والامتيازات في الحفاظ على البنيات المهيمنة في صناعة القرار السياسي. كما أن البيانات عن التبخيس الغربي التاريخي لكل ما يتماهى مع النساء أو الحيوانات أو الطبيعة غير البشرية يطرح قضايا حول الكفاية التاريخية للنظريات الفلسفية حول «الطبيعة البشرية» و«التطور الخلقي البشري». والبيانات عن دور النساء في النشاطات المعيشية المباشرة والملموسة في ميادين الاقتصاديات المنزلية، والزراعة المعيشية، والتنمية المستدامة في سياقات عابرة للثقافات تطرح قضايا إيكولوجية وعلمية حول طبيعة كل من الممارسة والنظرية العلمية.

ولكن، لعلّ أكثر التحديات النظرية جديّة مما يواجه الفلسفة البيئية والغربية يكمن على مستوى التحليل المفهومي والتنظير بحد ذاته. تطرح النسوية الإيكولوجية قضايا مهمة على ما قدمته الفلسفة الغربية من مفاهيم الذات، المعرفة والعارف، العقل والعقلانية، الموضوعية، المنهجية الفلسفية، وثلّة من الثنائيات القيمية الأثيرة التي تشكل العمود الفقري للتنظير الفلسفي - وفي الواقع فإنها تشكل مفهوم الفلسفة بحد ذاتها. فإذا كان النسويون الإيكولوجيون على حق، فإن هذه الأفكار سوف تحتاج إلى إعادة فحص بحيث يستغنى عن أي تحيزات جنسانية ذكورية (وعرقية وطبيعية)، حيثما وجدت، وإحلال مفاهيم ونظريات وممارسات غير متحيزة محلّها. وهذا ما يحاجج به النسويون الإيكولوجيون عموما، والمشاركون في هذا الباب خصوصا، بأن النسوية والمذهب البيئي والفلسفة البيئية والفلسفة يحتاجون إليه، كي يحققوا الكفاية النظرية.

المقالات في هذا الباب

كما أسلفنا للتوّ، تقدم المقالات الأربع في هذا الباب لمحة، وحسب، عن المواقف التي يدافع عنها النسويون الإيكولوجيون. لكنها معا تطرح قضايا تلامس صنوف الارتباطات العشرة بين النساء - الآخر البشري - الطبيعة. وإن إيراد هذه المقالات هنا يزودنا بمثال عن الإسهامات ذات الصيغة الفلسفية التي قدمها المؤرخون النسويون الإيكولوجيون والناشطون والفلاسفة في حقل الفلسفة البيئية والفلسفة النسوية الإيكولوجية.

في العام ١٩٨٠ نشرت كارولين ميرشانت، وهي مؤرخة للعلم البيئي، كتابها ذا التأثير البالغ «موت الطبيعة: النساء والإيكولوجيا والثورة العلمية»، الذي تحاجج فيه بأن التغير في الاستعارات عن الأرض من النموذج العضوي اليوناني للطبيعة بما هي أنثى واهبة إلى النموذج الآلي في القرن السابع عشر والذي يرى الطبيعة (مجرد) آلة، أتاح استغلال الأرض الأنثى عندما أزال الحواجز أمام المعاملة الاستغلالية التي كانت الاستعارة السابقة عن الطبيعة الحية تمنعها. في كتابها «موت الطبيعة» تنسج ميرشانت موادها البحثية التي تستلّها من السياسة والفن والأدب والفيزياء والتقنية والفلسفة والثقافة الشعبية، لتبيّن كيف أن النظرة الآلية إلى العالم أسهمت في موت الطبيعة.

والمقالة التي كتبتها ميرشانت لهذا الباب بعنوان «موت الطبيعة» انتخبت من الكتاب. وهي محاولة لتقديم صورة عن أكثر الجوانب الفلسفية أهمية في الحجاج الرئيسي الذي تجريه ميرخانت في كتابها، مع تجنّب بعض التفاصيل التقنية أو الأدبية أو العلمية التي تحظى باهتمام واسع في ذلك الكتاب. إن إدراج مقالة ميرشانت في هذا الباب يكفل تمثيل موقف نسوي إيكولوجي مبكر وكلاسيكي تاريخيا، وإن يكن لا يحظى بالإجماع، يتناول الخاصية البطريركية للهيمنات على النساء والبشر الآخرين والطبيعة.

المقالة الثانية، «إفقار البيئة: النساء والأطفال في المقام الأخير» تكتبها فاندانا شيفا وهي فيزيائية هندية ذائعة الصيت دوليا، إضافة إلى كونها ناشطة وأكاديمية في حقل النسوية الإيكولوجية. توثّق شيفا كيف أن ما يدعى الثورة الزراعية الخضراء ومشروعات التطوير في العالم الأول قد أحدثت تدهورا بيئيا وفقرا للفئات الأكثر هشاشة في الهند وأجزاء واسعة من العالم الثالث ـ أي النساء والأطفال. تحاجج شيفا بأن خطط «الاقتصاد البطريركي» و«التنمية الذكورية» قد صعدت المشكلات المتمثلة بالجوع وسوء التغذية، ومُتاحية مياه الشرب، والنفايات السامة، والأخطار النووية، والزراعة وإنتاج الغذاء لتلقي بثقلها على النساء والأطفال والبيئة. وبما أن العبء الأكبر على موارد الأرض لا يأتي من الأعداد الضخمة للناس الفقراء، بل من العدد الصغير للنخبة المبذّرة في العالم، فإن شيفا تحدد المشكلة الأساسية على أنها ممارسات الاستهلاك المفرط من قبل



نخبة العالم، والتقنيات المدمرة، والوصول غير المتساوي إلى الموارد، والتوزيع البطريركي المتفاوت للأعباء البيئية على النساء والأطفال والأرض. وتستخلص شيفا أن نقض منطق التدمير البطريركي يستلزم وضع النساء والأطفال في المقام الأول.

وفي المقالة الثالثة «التعرف على الخبرة البيئية للنساء» يركز الفيلسوف النسوي الإيكولوجي دين كورتين مناقشته في البدء على الأعمال الزراعية للنساء في الهند. لكنه يلجأ إلى بيانات تجريبية موثوقة كي يطوّر نموذجا إبستمولوجيا يبين أنه مهما حسنت النية فقد أفضت محاولات الوكالات الغربية والخارجية «لتطوير» الممارسات الزراعية الحديثة في الهند إلى عنف مؤسساتي. «إن العنف المؤسساتي هو ذلك العنف الذي تتيحه وتيسّره المنظمات الاجتماعية التي تملك قواعد واضحة نسبيا ووضعا شرعيا ضمن ثقافة ما». ووفقا لما يراه كورتين فإن النماذج التنموية الخارجية التي تنبذ المنظورات التقليدية للنساء تعدّ شكلا من أشكال العنف المؤسساتي. ويحاجج كورتين بأن ما هو مطلوب يتمثل في شمل المعرفة الإيكولوجية «الداخلية» عند النساء في ممارسات وسياسات التنمية.

وينتهي هذا الباب بمعالجة نظرية متميزة لمختلف القضايا التي طرحت من قبل ميرخانت وشيفا وكورتين. ففي مقالتها «قوة ووعد النسوية الإيكولوجية» تركز الفيلسوفة النسوية الإيكولوجية كارين. ج. وارين على خصائص الترابطات المفهومية بين الهيمنات على النساء والآخر البشري والطبيعة. وبما أن الارتباطات المفهومية تقع في إطار مفهومي بطريركي جائر يتميز بمنطق الهيمنة، تحاجج وارين بأن النسوية التقليدية يجب أن تتسع لتضمّ التبصرات النسوية الإيكولوجية، كما أن الأخلاق البيئية يجب أن تضمّ التبصرات النسوية الإيكولوجية إذا ما أرادت على الأقل تحقيق مطلب الكفاية النظرية. وباللجوء إلى الأهمية الجدالية للسرد بصيغة المتكلم، وكذلك إلى الأهمية الخلقية للرعاية، والقرابة، والتبادلية الملائمة، تستخلص وارين أن أي مذهب نسوي أو مذهب بيئي أو فلسفة بيئية ستكون ببساطة غير كافية عندما تخفق في إدراك أهمية الترابطات بين النساء، الآخر البشري، والطبيعة.

خلاصة

إن تنوع الترابطات بين النساء - الآخر البشري - الطبيعة التي ناقشناها آنفا يولد تنوعا من المواقف النظرية في كل مجالات الفلسفتين النسوية والبيئية. وليس ثمة موضع يبدو فيه ذلك أوضح من حقل الأخلاق البيئية.

فمن بعض الوجوه، إن مدى المواقف في الأخلاق البيئية المعاصرة يعكس مدى المواقف في الأخلاق الفلسفية الغربية المعاصرة. فهذه الأخيرة تتضمن الأخلاق اللزومية التقليدية (من قبيل، الأَنَوية الأخلاقية، النفعية) والأخلاق غير اللزومية (مثلا، أخلاق الواجب الكانطية، ونظرية الأمر الإلهي، وأخلاق الحقوق، وأخلاق الفضيلة). كما تتضمن أيضا مواقف أخلاقية غير تقليدية (مثلا، بعض الأخلاقيات النسوية، والماركسية، والمتعددة ثقافيا، وغير الغربية). توجد هذه الصفيفة من المواقف في ميدان الأخلاق البيئية أيضا. فهناك المواقف الإصلاحية المستندة إلى الأخلاق اللزومية الغربية التقليدية (مثلا، أخلاق عافية الحيوان المستندة إلى النفعية) وإلى الأخلاق غير اللزومية (مثلا، أخلاق عافية الحيوان المستندة إلى الحقوق، وأخلاق احترام الطبيعة المستندة إلى الكانطية، وأخلاق الإشراف المستندة إلى نظرية الأمر الإلهي). وهذه «مواقف إصلاحية» لأنها توسّع الاعتبارات الأخلاقية الغربية التقليدية من دون تغيير مهم في مفاهيم ونظريات التيار الرئيسي للأخلاق الغربية. وثمة أيضا مواقف تعدّ خليطا من الإصلاحية والجذرية في الأخلاق البيئية (مثلا، أخلاق الأرض عند ليوبولد). وهذه مواقف تعدّ خليطا لأنها تنتفع من المفاهيم الأخلاقية الرئيسية المألوفة، وتقدم أيضا نقاط انطلاق جديدة لمفاهيم ونظريات في مجال الأخلاق البيئية. وهناك مواقف جذرية في الأخلاق البيئية الغربية تميل إلى كل من شمولية المنظور (بمعنى أنها لا تتقيد بالمنظور الأخلاقي حصرا) وتضمين الاعتبارات المتعددة الثقافات، وغير الغربية غالبا. والنصوص التي تعدّ مواقف «جذرية» في الأخلاق البيئية تتضمن الإيكولوجية العميقة، والإقليمية الحيوية، والإيكولوجيا الاجتماعية (أو السياسية)، والنسوية الإيكولوجية. وفي بعض الأحيان تتضمن أيضا المنظورات غير - الأوروبية من قبيل المواقف الهندية الأمريكية، ومواقف الشعوب الأسترالية الأصلية، والمواقف الأسيوية.

فـأين بالضـبط نضع النسـوية الإيكولوجيـة في هذا المدى من المواقف في الأخـلاق البيئيـة؟ ليس بمستغرب أن موضع النسوية الإيكولوجيـة يعتمـد إلى حد بعيد على ما نعنيه بـ «النسوية الإيكولوجيـة». إذا كان مصطلح «النسـوية الإيكولوجيـة» يشيـر إلى مظلّة تنضـوي تحتـهـا أي نسـوية تطرح الاعتـبارات النسـوية المتـصلة بالبـيـئـة، فـمـن المفـتـرض عند ذلك أن نجـد النسـويين الإيكولوجيين في سيـاق المواقف المُلهَمَة نسويا والمؤيدة للنسـوية في مجـال الأخلاق البيئية. لكن، إذا كان المصطلح يستخدم كما في هذه المقالة والمقالات الأخرى في هذا الباب، أي النسوية الإيكولوجية كمظلة لتنوع من المواقف التي تعبر عن الالتزام باستكشاف الترابطات بين النساء ـ الآخر البشري ـ الطبيعة (من النوع الذي لخصناه منذ قليل) وبتطوير فلسفات نسوية وبيئية تستند إلى هذه التبـصـرات، عندها فـإن أفـضل رؤية للنسـوية الإيكولـوجـيـة تـتـمـثل في اعتبـارها موقفا مختلطا أو جذريا في الأخـلاق البيئيـة. ومن بعض الوجوه، ها نـحن نـعـود إلى النقطة التي انطلقنا منهـا في هذه المقـالة: إن النسـوية الإيكولوجية اسم لتنوع من المواقف المختلفة، وأحيانا المتنافسة. توضح الأنواع المختلفة من الترابطات بين النساء، الآخر البشري، الطبيعة، زاعمين أن فهم هذه الترابطات ضروري لأي نسوية أو مـذهب بيئي أو فلسـفـة بيئية كي تتسم بالكفاية. أمّا إن كانت هذه الترابطات المزعومة والحجج المقدمّة الداعمة لها مقبولة على أسس نسوية أو بيئـية أو فلسـفية، فذلك سؤال ينبـغي أن يجيب عنه النقد المشجِّع.



16

موت الطبيعة (*)

كارولين ميرشانت

مقدمة: النساء كطبيعة

ثمة بين النساء والطبيعة اتحاد قديم جدا، نسبٌ تواصل عبر الثقافة واللغة والتاريخ. وقد ظهرت الترابطات فيما بينهما عندما صعدت على نحو متزامن حركتان اجتماعيتان حديثتان: حركة تحرر النساء التي رمز إلى انطلاقتها المثيرة للجدل كتاب بيتي فريدمان Feminine Mystique (1963)، والحركة البيئية التي نشأت تدريجيا في عقد الستينيات، وشدّت في النهاية الانتباه القومي خلال يوم الأرض عام ١٩٧٥. إن المشترك بين الحركتين هو منظور المساواة. تناضل النساء كي يحررن أنفسهن من القيود الثقافية والاقتصادية التي أبقتهن في منزلة ثانوية بالنسبة إلى الرجال في المجتمع الأمريكي.

«إن الهوية القديمة للطبيعة كأمٍ حاضنة تربط تاريخ النساء مع تاريخ البيئة والتغير البيئي»

كارولين ميرشانت

(*) انتخبت كارين ج. وارين هذه المقالة من كتاب The Death of Nature الذي نشر للمرة الأولى عام ١٩٨٠، من قبل دار نشر هاربر ورو في نيويورك. وتنشر المقالة هنا بإذن من هذه الدار.

أما البيئيون، وهم يحذروننا من العواقب غير القابلة للتراجع الناجمة عن الاستغلال البيئي المستمر، فإنهم يطورون أخلاقا بيئية تشدّد على الترابط بين الناس والطبيعة. إن التقريب بين أهداف الحركتين يمكنه أن يقترح قيما وبنيات اجتماعية جديدة تتأسس لا على الهيمنة على النساء والطبيعة باعتبارهما موارد، بل على الإفصاح الكامل عن مقدرة كل من الذكر والأنثى، وعلى صون التكامل البيئي.

تولّد الاهتمامات الاجتماعية الجديدة مشكلات فكرية وتاريخية جديدة. وفي المقابل، تزودنا التأويلات الجديدة للماضي بمنظورات إلى الحاضر وبالتالي بالقوة لتغييره. يمكننا الاستفادة من الوعي النسوي والبيئي اليوم من أجل فحص الترابطات التاريخية بين النساء والطبيعة التي تطورت بموازاة العالم الاقتصادي والعلمي الحديث الذي اتخذ هيئته في القرنين السادس عشر والسابع عشر - ذلك التحوّل الذي شكل وتخلل القيم والتصورات الرئيسية السائدة اليوم.

إن الهوية القديمة للطبيعة كأم حاضنة تربط تاريخ النساء مع تاريخ البيئة والتغير البيئي. فالأرض الأنثى كانت فكرة محورية في الكوزمولوجيا العضوية التي قوّضتها الثورة العلمية وثقافة السوق في بواكير أوروبا الحديثة. وقد أيقظت الحركة البيئية من جديد الاهتمام بالقيم والمفاهيم المرتبطة تاريخيا بالعالم العضوي ما قبل الحديث. يتيح النموذج الإيكولوجي وأخلاقه المرافقة تأويلا نقديا جديدا لانبثاق العلم الحديث في تلك المرحلة الحاسمة التي توقفنا فيها عن النظر إلى الكون كعضوية حية ونظرنا إليه بدلا من ذلك كآلة.

ينبغي علينا في تقصينا لجذور معضلتنا البيئية الراهنة وصلاتها بالعلم والتقنية والاقتصاد، أن نعيد فحص بنية العلم والنظرة إلى العالم التي بإعادة تصورها للواقع كآلة، وليس كعضوية حية، أجازت الهيمنة على كل من الطبيعة والنساء.

الطبيعة كأنثى

كان العالم الذي فقدناه عضويا. فمنذ الأصول الغامضة لجنسنا البشري عاشت الكائنات الإنسانية في علاقة يومية مباشرة عضوية مع النظام الطبيعي بغية تحصيل رزقها. وفي العام ١٥٠٠ كان التفاعل

اليومي مع الطبيعة لا يزال قائما بالنسبة إلى أغلب الأوروبيين، كما بالنسبة إلى الشعوب الأخرى، من خلال مجتمعات متواشجة ومتعاونة وعضوية.

لذلك فليس من المستغرب أن العضوية الحية كانت الاستعارة الأساسية التي تربط الذات والمجتمع والكون عند أوروبيّي القرن السادس عشر. وبإسقاط ذلك على الطريقة التي مارس بها الناس حياتهم اليومية، شددت النظرية العضوية على الاعتماد المتبادل بين أجزاء الجسم البشري مخضعة الفرد للغايات المشتركة في العائلة والمجتمع والدولة، فالحياة تتخلل الكون حتى أدنى حجر فيه.

تمتلك فكرة الطبيعة كعضوية حية أسلافا فلسفية لها في الأنساق الفكرية القديمة التي صاغت التغيرات التي لحقت بها الإطارَ الأيديولوجي السائد في القرن السادس عشر. لكن الاستعارة العضوية كانت مرنة جدا وقابلة للتكيف مع سياقات متنوعة وفقا لما يتم التركيز عليه من افتراضاتها المسبقة. هكذا وجد طيف من الممكنات الفلسفية والسياسية تندرج جميعها تحت العنوان العام «عضوي».

كان محوريا في النظرية العضوية التماهي بين الطبيعة، وعلى الأخص الأرض، والأم الحاضنة: الأنثى اللطيفة المعطاء التي تلبي حاجات النوع البشري في كون منظّم مخطط. لكنّ صورة أخرى معاكسة عن الطبيعة كأنثى كانت أيضا سائدة: الطبيعة الوحشية، غير القابلة للضبط، التي تمثل العنف والعواصف وموجات القحط والعماء الشامل. كانت كلتا الصورتين تتماهيان مع الجنس الأنثوي وتسقطان التصورات البشرية على العالم الخارجي. ومع تقدم الثورة العلمية في مكننة وعقلنة النظرة إلى العالم بدأت استعارة الأرض كأم حاضنة تتلاشى تدريجيا كصورة مهيمنة. أمّا الصورة الثانية، أي الطبيعة كفوضى، فقد كانت وراء نشوء فكرة مهمة حديثة، ألا وهي السيطرة على الطبيعة. والفكرتان الجديدتان، الآلية والهيمنة /السيادة على الطبيعة، أصبحتا مفهومين في نواة العالم الحديث. فقد جرى تقويض الذهنية ذات التوجه العضوي التي لعبت المبادئ الأنثوية فيها دورا مهما واستبدلت بالذهنية ذات التوجه الآلي التي إمّا حذفت المبادئ

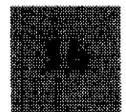


الأنثوية أو استخدمتها بأسلوب استغلالي. وإذ غدت الثقافة الغربية آلية على نحو متزايد في القرن السابع عشر قُهرت الأرض الأنثى وروح الأرض العذراء بواسطة الآلة [1].

كان التغير في الخيال المسيطر على صلة مباشرة بالتغيرات في مواقف البشر وسلوكهم نحو الأرض. ففي حين يمكن النظر إلى صورة الأرض الحاضنة كقيد ثقافي يحدّ أنماط الأفعال البشرية المباحة اجتماعيا وأخلاقيا ذات الصلة بالطبيعة، فإن صورتي الهيمنة والسيادة الجديدتين قامتا بوظيفة الإجازة الثقافية لتعرية الطبيعة. لقد تطلّب المجتمع هاتين الصورتين الجديدتين لأنه واصل سيرورات التصنيع وإضفاء الروح التجارية التي اعتمدت على نشاطات مبدِّلة للأرض على نحو صريح : استخراج المعادن، المصارف المائية، إزالة الأحراج، قطع الأشجار من أجل تمهيد الحقول. وقد استخدمت هذه النشاطات الجديدة تقنية جديدة : مضخات الرفع والدفق القسري، الروافع، طواحين الهواء، العجلات المسننة، الصمامات المتحركة، المقاييس السلسلية، المكابس، طواحين الدوس، طواحين الماء ذات الدفع العلوي والسفلي، طواحين التعبئة، العجلات الموازنة، منافيخ الهواء، الحفارات الميكانيكية، سلاسل الدلاء، البكرات، الجسور المسننة وذات العجلات، أذرع التدوير، أجهزة الصواري المزودة ببكرات واسعة، اللولب، المهماز، المنشار التاجي، المسننات، الحدبات والأقراص اللامركزية، التروس السقّاطة، مفاتيح الربط، المكابس، البراغي ذات التراكيب والتنوع المدهشين.

لم تحدث هذه التغيرات التقنية والتجارية بسرعة؛ بل تنامت تدريجيا طوال العصور القديمة والوسيطة، كما حصل بالنسبة إلى التدهور البيئي المرافق لها. فعلى نحو بطيء وطوال قرون عديدة، شقت الحضارة الإغريقية والمتوسطية سفوح الجبّال وأقامت المقالع فيها، وغيّرت المواقع الطبيعية الحراجية ومهدت الهضاب. ومع ذلك، فقد كانت التقنيات المستخدمة ضعيفة الفعالية، واعتبر الناس أنفسهم أجزاء من كون محدود، وانتشرت ـ على نحو هائل ـ الأرواحية (*) animism وديانات الخصب التي تعاملت مع الطبيعة كمقدّس. لكنّ الحضارة الرومانية كانت ذات طابع براغماتي ودنيوي وتجاري أشدّ، وبالتالي تأثيرها البيئي كان أشد كثافة. مع ذلك، فإن الكتّاب الرومانيين، أمثال أوفيد وسينيكا وبليني،

(*) الأرواحية: مذهب حيوية المادة الذي يعتقد أن لكل ما في الكون روحا أو نفسا (المترجم).



وكذلك الفلاسفة الرواقيون أسفوا بشكل صريح لأعمال حفر المناجم، باعتبارها من قبيل إساءة معاملة لأمهم الأرض. ومع تفكك النظام الإقطاعي وتوسع الأوروبيين نحو عوالم وأسواق جديدة بدأ المجتمع التجاري يلقي ضغطا متسارعا على البيئة الطبيعية. وبحلول القرنين السادس عشر والسابع عشر أصبح التوتر شديدا بين التطور التقني في عالم العمل والصور العضوية المسيطرة في عالم العقل. ولم تعد البنيات العتيقة متوافقة مع النشاطات الجديدة.

تخللت استعارتا الحضانة والهيمنة كلا من الفلسفة والدين والأدب. ففكرة الهيمنة على الأرض وجدت في الفلسفة اليونانية والدين المسيحي؛ وفكرة الأرض الحاضنة وجدت في الفلسفات اليونانية والوثنية الأخرى. ولكن مع تحديث الاقتصاد وتواصل الثورة العلمية انتشرت استعارة الهيمنة إلى ما وراء النطاق الديني، وتولّت الغلبة في النطاقات الاجتماعية والسياسية أيضا. ويمكن العثور على هاتين الاستعارتين المتنافستين مع مرافقاتها المعيارية في أدب وفن وفلسفة وعلم القرن السادس عشر.

شكّلت صورة الأرض كعضوية حية وأمّ حاضنة قيدا ثقافيا يحدّ أفعال الكائنات البشرية. فالمرء لا يستطيع بسهولة أن يذبح أمه، أو ينقب في أحشائها عن الذهب أو يشوه جسدها، مع أن تجارة استخراج المعادن ستتطلب ذلك قريبا. ومادامت الأرض قد اعتبرت حية وحاسّة فإن القيام بأفعال تخريبية ضدها كان يعدّ خرقا للسلوك الأخلاقي البشري. فبالنسبة إلى معظم الثقافات التقليدية، تكوّنت المعادن والفلزات في رحم الأرض الأم، وكانت المناجم تقارن بمهبلها، واعتبرت صناعة التعدين تعجيلا بشريا بولادة الفلز الحي في الرحم الاصطناعي لأفران صهر المعادن - أي إجهاضا لدورة النمو الطبيعي للفلز قبل أن تكتمل، فكان المشتغلون بالتعدين يقدمون كفّارة إلى آلهة التراب والعالم السفلي ويؤدون قرابين طقسية ويتقيدون بالطهارة الصارمة والامتناع عن الجنس والصوم قبل انتهاك قدسية الأرض الحية بواسطة حفر المنجم. وتحمّل الحدادون مسؤولية مرعبة في تسريعهم لولادة المعدن عبر إذابته وصهره وطرقه بالمطرقة والسندان؛ وكان الناس غالبا ما يمنحونهم منزلة الشامّان (*) في الشعائر القبلية ويعتقدون أن أدواتهم تمتلك قدرات خاصة.

(*) الشامّان shaman: كاهن في الأديان البدائية يستخدم السحر لمعالجة الأمراض والتنبؤ بالأحداث والسيطرة عليها (المترجم).

ظلت الصورة النهضوية عن الأرض الحاضنة تحمل معها ضوابط وقيودا أخلاقية مهذبة. تستطيع مثل هذه الصورة إن وجدت في أدب ثقافة ما أن تلعب دورا معياريا ضمن هذه الثقافة. فالصور المسيطرة تعمل كقيود أو إجازات ـ أي «واجبات» أو «واجبات ـ نواهي» دقيقة. لذلك فمع تغير الصور والاستعارات التوصيفية للطبيعة يمكن أن يتحول القيد السلوكي إلى إجازة. ومثل هذا التغيير في صورة وتوصيف الطبيعة كان يحدث في سياق الثورة العلمية.

الهيمنة على العالم: فلسفة فرانسيس بيكون

حوّل فرانسيس بيكون (١٥٦١ ـ ١٦٢٦)، المشهور بـ «أبو العلم الحديث»، الاتجاهات الموجودة مسبقا في مجتمعه إلى برنامج شامل، مدافعا عن التحكم بالطبيعة لأجل منفعة الإنسان. وقد استطاع أن يدمج معا فلسفة جديدة استندت إلى السحر الطبيعي كتقنية من أجل التلاعب بالطبيعة، وتقنيات استخراج وتصنيع المعادن، والمفهوم الصاعد عن التقدم، والبنية البطريركية للأسرة والدولة، وبالتالي أن يصوغ أخلاقيات جديدة تجيز استغلال الطبيعة.

ولطالما مُدِح بيكون باعتباره واضع مفهوم معهد البحث الحديث، وفيلسوف العلم الصناعي، ومُلهم الجمعية الملكية (١٦٦٠)، ومؤسس الطريقة الاستقرائية التي يستطيع بواسطتها جميع الناس التثبت بأنفسهم من حقائق العلم عبر قراءة كتاب الطبيعة [٢]. ولكن، من منظور الطبيعة والنساء والمراتب الدنيا في المجتمع، تنبثق صورة أقل إطراء لبيكون ونقدٌ لبرنامجه باعتباره يفيد ـ في النهاية ـ المقاول الذكر من الطبقة الوسطى. بالطبع، لم يكن بيكون مسؤولا عن الاستخدامات اللاحقة لفلسفته. ولكن، نظرا إلى أنه كان في وضعية اجتماعية مؤثرة جدا، وعلى صلة بالتطورات المهمة في عصره، فإن لغته وأسلوبه ودقائق معاينته واستعاراته أصبحت مرآة تعكس منظوره الطبقي.

وبتحسسه التحولات الاجتماعية ذاتها التي كانت قد بدأت للتوّ في اختزال النساء إلى مجرد موارد تناسلية ونفسية، طوّر بيكون سلطة اللغة كوسيلة سياسية في اختزال الطبيعة الأنثى إلى مورد للإنتاج الاقتصادي. وأصبحت

صورة الأنثى أداة لتكييف المعرفة والطريقة العلميتين مع شكل جديد من السلطة البشرية على الطبيعة. إن «الجدال حول دور النساء» واستجواب الساحرات ـ وهما ممارستان كانتا موجودتين في الوسط الاجتماعي لبيكون ـ تخللا توصيفه للطبيعة وأسلوبه المجازي وكانا مؤثرين في تحويله صورة الأرض من الأم الحاضنة ورحم الحياة إلى مصدر للأسرار التي يجب انتزاعها لخدمة التقدم الاقتصادي.

فالكثير من اللغة المجازية التي استخدمها بيكون في رسم الخطوط الكبرى لموضوعاته وطرائقه العلمية مستمد من قاعة المحكمة، ونظرا إلى أن هذه اللغة تعامل الطبيعة كأنثى يجب أن تعذب بالمخترعات الميكانيكية، فإنها توحي بقوة بالاستنطاقات التي استخدمتها المحاكم وبالأدوات الميكانيكية التي استعملت في تعذيب الساحرات.

يجب على رجل العلم ألا يعتقد أن «استجواب الطبيعة هو، بأي حال، محرّم أو محظور». يجب على الطبيعة أن «تجبر على الخدمة» وأن تصبح «أَمَة»، وأن «تقيد» و«تمرّغ» بواسطة المهارات الميكانيكية. وينبغي أن يقوم «باحثو ومراقبو الطبيعة» باكتشاف مكائدها وأسرارها [٣].

هذه الطريقة التي يسهل تطبيقها عندما يشار إلى الطبيعة كجنس أنثوي، أهدرت البيئة الطبيعية وجعلت من الممكن استغلالها. وكما خضع رحم المرأة رمزيا للأدوات الجراحية، أخفى رحم الطبيعة أسراره التي يجب انتزاعها بواسطة التقنية كي تستخدم في تحسين الشرط البشري:

> لذلك ثمة أرضية هائلة للأمل بأن أسرارا كثيرة لا تزال مدّخرة في رحم الطبيعة وذات نفع عظيم لا نظير ولا شبيه لها بين الأشياء المعروفة الآن... وفقط بواسطة الطريقة التي نتعامل بها الآن يمكن بسرعة وعلى حين غرّة وبشكل متزامن كشفها واستعمالها [٤].

حوّل بيكون التقليد السحري، عن طريق المطالبة بالحاجة إلى الهيمنة على الطبيعة، ليس لمنفعة الساحر الفرد وحده، بل لخير العرق البشري بأكمله. فمن خلال الاستعارة الفعالة حوّل الساحر من خادم للطبيعة إلى مستغل لها، وحوّل الطبيعة من معلّم إلى عبد. وحاجج بيكون بأن خطأ الساحر يكمنُ في

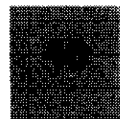


اعتباره الفن (التقنية) مجرد «عامل مساعد للطبيعة يمتلك القدرة على إنهاء ما كانت قد بدأته»، وبالتالي اليأس من كل «تغيير أو تحويل أو تبديل أساسي للطبيعة» (٥).

لقد نظر الساحر الطبيعي إلى نفسه كعامل مؤثر ضمن النظام العضوي للطبيعة ـ كان متلاعبا بالأجزاء ضمن المنظومة، يستنزل القدرات السماوية إلى المقام الدنيوي. أغريبا Agrippa بدأ في استكشاف إمكان الصعود في سلّم التراتبية إلى درجة العيش مع الله. لكن بيكون وسّع هذه الفكرة كي تتضمن استرداد السلطة على الطبيعة، تلك السلطة التي فقدناها عندما طرد آدم وحواء من الفردوس.

فوفقا لقصة السقوط من جنة عدن (بسبب غواية امرأة)، فَقَد العرق البشري «هيمنته على الخليقة». قبل ذلك السقوط، لم تكن ثمة حاجة إلى السلطة أو الهيمنة، لأن آدم وحواء مُنحا السيادة على كل المخلوقات الأخرى. في حالة الهيمنة هذه، كان الجنس البشري «شبيه الله تقريبا». وفي حين أن البعض ممن قبلوا العقاب الإلهي قد أذعنوا للقيود المفروضة في العصور الوسطى ضد البحث المتعمق جدا في أسرار الله، فإن بيكون حوّل القيود إلى إباحات. إن الجنس البشري يستطيع استرداد الهيمنة المفقودة فقط عبر «الحفر المتواصل في منجم المعرفة البشرية». وبهذه الطريقة، يمكن أن تتسع «الحدود الضيقة لهيمنة الإنسان على الطبيعة» كي تصل إلى «تخومها الموعودة (٦)».

وعلى الرغم من أن فضول الأنثى ربما كان سبب سقوط الإنسان من وضعيته المهيمنة الممنوحة له من الله، فإن الاستجواب القاسي الذي لا يلين لأنثى أخرى هي الطبيعة، يمكن أن يستخدم من أجل استعادة هذه الوضعية. وكما حاجج في مؤلَّفه «الولادة الذكورية للزمان» قائلا ، «أنا موافق على كل حقيقة تؤدي بك إلى الطبيعة وأبنائها جميعا، كي تجبرها على خدمتك وعلى أن تصبح عبدا لك»، ويؤكد على أننا «لا نملك الحق في توقع أن تستسلم الطبيعة لنا». فبدلا من ذلك «يجب أن تؤخذ الطبيعة من ناصيتها وتعرّى». فالمناقشة اللطيفة المتوانية «تتيح للمرء فحسب أن يمسك بالطبيعة لا أن يقبض عليها ويأسرها(٧).



توجد الطبيعة في ثلاث حالات : حالة الحرية، وحالة الخطأ، وحالة العبودية.

فهي إما حرّة وتتبع السياق المألوف في النمو كما يحصل في السماوات أو في الخليقة الحيوانية والنباتية، وفي النظام العام للكون؛ أو أن تنحرف عن سياقها المألوف بواسطة الشر أو الغطرسة أو جنوح المادة وعنف المعوّقات، كما يحصل في المسوخ والشذوذات؛ أو أخيرا، أن توضع في القيد، وتمرغ، وتصنع من جديد بواسطة فن ويد الإنسان؛ كما يحصل في الأشياء المصنوعة [٨].

مثّلت المرحلة الأولى نظرة إلى الطبيعة النامية ذاتيا، الطبيعة التي ترعى ذاتها كما في مؤلفات أرسطو. هذه كانت النظرة العضوانية إلى الطبيعة ككائن حي نامٍ وفاعل ذاتيا. وكانت الحالة الثانية ضرورية من أجل تفسير النواقص والشذوذات التي ظهرت بشكل متكرر ولم يكن بالإمكان عزوها إلى الله أو أي قوة عليا أخرى تعمل بمشيئته. فبما أن الشذوذات لا يمكن تفسيرها كنتيجة لفعل نموذج أو روح، فقد كان من اللازم أن تعدّ نتيجة لمادة تعمل بشكل شرير. كانت المادة وفق محاورة تيماوس لأفلاطون متمردة، ويجب أن تصاغ على نحو فعال من قبل الديميورغ (*). وقد وصف بيكون على نحو متكرر المادة مستخدما لغة مجازية أنثوية، فهي «الحرون الفاجرة»، «المادة ليست خلوا من الميل الفطري والجنوح نحو تفكيك العالم والرجوع به إلى العماء القديم». لذلك يجب «كبحها وإخضاعها للنظام عبر تغليب الانسجام بين الأشياء». «إن إرباكات الصنعة هي بالضبط كأصفاد وأغلال بروتيوس، تنمّ عن صراعات ومحاولات المادة» [٩].

كانت المرحلة الثالثة هي حالة الفن (techne) أي، الإنسان المؤثر في الطبيعة الذي يخلق شيئا جديدا واصطناعيا. هنا «تتلقى الطبيعة الأوامر من الإنسان وتعمل تحت سلطته». يجب أن يصبح المعدِّنون والحدادون نموذج الفئة الجديدة من فلاسفة الطبيعة الذين سوف يستجوبون الطبيعة ويبدلونها. لقد طوروا أهم طريقتين في انتزاع أسرار الطبيعة، «الأولى هي سبر أحشاء الطبيعة، والأخرى هي تشكيل الطبيعة كما يحصل على السندان». «لماذا لا نقسّم الفلسفة الطبيعية إلى جزأين، المنجم وفرن الصهر؟» ذلك أن «حقيقة الطبيعة تكمن متوارية في كهوف ومناجم عميقة محددة»

(*) demiurge: خالق الكون المادي في فلسفة أفلاطون (المترجم).

ضمن صدر الأرض. وكبعض الخيميائيين ذوي العقل العملي، سوف يقدم بيكون «النصيحة للدارسين كي يبيعوا كتبهم من أجل بناء أفران الصهر»، وكي «يهجروا منيرفا والإلاهات التسع (*) كعذراوات عاقرات، والتعويل بدلا منهن على إله النار» (١٠).

هذه الطريقة الجديدة في الاستجواب لا تتم بالأفكار المجردة، بل عبر درس الفهم «الذي ربما يشرِّح الطبيعة بالذات». تُمدنا أدوات العقل باقتراحات تهب اليد الحركة وتعين العمل. فيمكن بالتالي «إخراج الطبيعة عنوة عن حالتها الطبيعية واعتصارها وتمريغها». وبهذه الطريقة «تجتمع المعرفة البشرية والسلطة البشرية في شيء واحد» (١١).

هنا، وبلغة مجازية جنسية جريئة، تكمن السمة الأساسية للطريقة التجريبية الحديثة ـ تقييد الطبيعة في المختبر، وتشريحها بواسطة اليد والعقل، واختراق أسرارها الخفية ـ وحتى اليوم لا تزال هذه اللغة تستخدم في إطراء العالم و«حقائقه الصارمة»، «وعقله الخارق»، أو «طعنة حجته النافذة». والقيود على الاختراق التي يعبِّر عنها تفجع الطبيعة بأثواب احتشامها المبللة بالدموع، قد تحولت إلى إباحات في لغة تشرِّع نهب و«اغتصاب» الطبيعة من أجل الخير البشري.

إن الطريقة العلمية المترافقة مع التقنية الآلية، سوف تخلق «أورغانون جديدا»، منظومة جديدة للاستقصاء توحد المعرفة والقوة المادية. وإن اكتشاف تقنيات الطباعة والبارود والمغنطة في ميادين التعليم والحرب والملاحة «تساعدنا على التفكير في الأسرار التي ما تزال مكنونة في صدر الطبيعة»، «وهي ليست كالتقنيات القديمة التي تقتصر على التوجيه اللطيف وفق سياق الطبيعة، بل تمتلك القوة والقدرة على إخضاع وقهر الطبيعة وزحزحة أساساتها». فمن خلال الفنون الآلية «تفصح الطبيعة عن أسرارها على نحو أتمّ... مما يحصل لدى تمتعها بحريتها الطبيعية» (١٢).

وعلم الميكانيك الذي منح الإنسان سلطة على الطبيعة يعتمد على الحركة، أي على «ضمّ وفصل الأجسام الطبيعية». والأكثر نفعا بين الفنون هي تلك التي تبدل مواد الأشياء ـ الزراعة، الطبخ، الكيمياء، الصباغة،

(*) Muses: الإلاهات التسع الشقيقات اللواتي يحمين الغناء والشعر والفنون والعلوم في الميثولوجيا الإغريقية (المترجم).

صناعة الزجاج والطلاء والسكر والبارود والنيران الاصطناعية والورق، وأمثالها. لكن، عند إجراء هذه العمليات كان المرء مقيدا بالعمل ضمن سلسلة الترابطات السببية، فالطبيعة لا يمكن «قيادتها بل طاعتها». وفقط من خلال درس وتفسير وملاحظة الطبيعة يمكن كشف النقاب عن هذه الممكنات، وفقط عند العمل كمفسِّر للطبيعة تستطيع المعرفة التحول إلى سلطة. ومن بين درجات الطموح البشري الثلاثة، فإن أكثرها فطنة ورفعة هي «السعي لتوطيد وتوسيع سلطة وهيمنة العرق البشري على الكون». وبذلك «يتمكن العرق البشري من استرداد ذلك الحق على الطبيعة الذي نسبته إليه وصية السماء» (١٣).

إن استجواب الساحرات كرمز لاستجواب الطبيعة، وقاعة المحكمة كنموذج للتحقيق، والتعذيب بواسطة الأجهزة الميكانيكية كأداة لإخضاع الفوضى، كل ذلك كان أساسيا للطريقة العلمية باعتبارها سلطة. بالنسبة إلى بيكون...، ساعدت السياسات الجنسية في تكوين طبيعة الطريقة التجريبية التي سوف تنتج شكلا جديدا من المعرفة وأيديولوجيا جديدة عن الموضوعية الخالية ظاهريا من الافتراضات المسبقة السياسية والثقافية.

إن الهيمنة البشرية على الطبيعة، كعنصر متكامل في برنامج بيكون، سيتم بلوغها عبر «فضح أسرار الطبيعة» تجريبيا. وقد عزز علماء القرن السابع عشر المواقف العدوانية تجاه الطبيعة متحدثين جهارا عن «التسلط على» الأرض و«السيادة عليها». كتب ديكارت في مؤلفه «مقالة في المنهج» (١٦٣٦) أنه من خلال معرفة براعات الحرفيين المهرة وقوى الأجسام نستطيع «أن نجعل أنفسنا سادة الطبيعة وملاّكها» (١٤). أمّا جوزيف غلانفيل، الفيلسوف الإنجليزي الذي دافع عن برنامج بيكون في مؤلفه Plus Ultra عام ١٦٦٨، فقد أكد على أن هدف الفلسفة الطبيعية يتمثل في «توسيع المعرفة بواسطة الملاحظة والتجربة... وبذلك فإنه بمعرفة الطبيعة يمكن السيادة عليها وقيادتها واستعمالها في خدمة الحياة البشرية». وينبغي من أجل بلوغ هذا الهدف تطوير الفنون والأدوات من أجل «استقصاء أصول وأعماق الأشياء وكشف مكائد الطبيعة المنعزلة» (١٥). وأكثر الفنون فائدة هي الكيمياء والتشريح والميكانيك؛ وأنجع الأدوات تتضمن المجهر والمقراب وميزان الحرارة والبارومتر ومضخة الهواء.

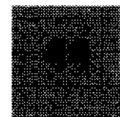


هذه الصور عن الطبيعة، كأنثى يجب ضبطها وتشريحها بواسطة التجربة، شرّعت استغلال الموارد الطبيعية. ومع أن الصورة الشعبية عن الأرض الحاضنة في عصر النهضة لم تتلاشَ فقد نسخها الخيال المسيطر الجديد. وتلك القيود المفروضة على الاختراق التي رافقت صورة الأرض ـ الأم تحولت إلى موافقات على التعرية. وبعد الثورة العلمية، لم تعد الطبيعة Natura تتذمر من أثواب حيائها التي بللتها الدموع الناجمة عن تعديات الإنسان. بل لقد صورها النحات الفرنسي لويس إرنست بارياس (١٨٤١ ـ ١٩٠٥) وهي تزيح بخفر خمارها وتكشف نفسها للعلم. لم تؤدِ هذه الصورة الجديدة وظيفة الإباحة وحسب، بل لقد حمل الإطار المفهومي للثورة العلمية ـ أي المذهب الآلي ـ معه معايير مختلفة تماما عن معايير المذهب العضوي. فالنظام الآلي الجديد وقيم السلطة والتحكم المرتبطة به سوف تعلن رسميا موت الطبيعة.

النظام الآلي

كان النظام المشكلة الاجتماعية والفكرية الأساسية للقرن السابع عشر. وكان إدراك الفوضى ـ هذا الإدراك المهم بالنسبة إلى مذهب بيكون في الهيمنة على الطبيعة ـ حاسما أيضا في ظهور المذهب الآلي كترياق عقلاني لانحلال الكون العضوي. وقد قامت الفلسفة الآلية الجديدة في أواسط القرن السابع عشر بإعادة توحيد الكون والمجتمع والذات بواسطة الاستعارة الجديدة ـ الآلة. ظهرت النظريات الآلية الجديدة على أيدي المفكرين الفرنسيين ميرسين وغاسيندي وديكارت، في عشرينيات وثلاثينيات القرن السابع عشر، وتوسعت على أيدي مجموعة من اللاجئين الإنجليز إلى باريس في الأربعينيات والخمسينيات؛ وقد شددت هذه النظريات وشجعت عناصر في التجربة البشرية بدأت تتنامى ببطء منذ أواخر القرون الوسطى، لكنها تسارعت في القرن السادس عشر.

قدمت الأشكال الجديدة من النظام والسلطة علاجا للفوضى التي قد تنتشر في الثقافة. ففي العالم العضوي كان النظام يعني أن كل جزء يؤدي وظيفته ضمن الكل، وكانت السلطة مبثوثة من الأعلى إلى الأدنى عبر التراتبيات الاجتماعية أو الكونية. أما في النظام الآلي، فقد أعيد تعريف النظام كي يعني السلوك القابل للتنبؤ لكل جزء ضمن منظومة قوانين محددة



عقلانيا، أما السلطة فتستمد من التدخل المباشر الفعال في عالم مُعَلْمَن. والنظام والسلطة يؤلفان معا التحكم. وتم بلوغ التحكم العقلاني بالطبيعة والمجتمع والذات من خلال إعادة تعريف الواقع نفسه بواسطة الاستعارة الجديدة - أي الآلة.

ولكونها النموذج الموحد للعلم والمجتمع فقد تخللت الآلة الوعي البشري وأعادت بناءه على نحو شامل حتى أننا نادرا ما نتساءل اليوم عن مدى صحة ذلك. فالطبيعة والمجتمع والجسم البشري تتكون كل منها من أجزاء ذرية قابلة للتبادل ويمكن ترميمها أو استبدالها من الخارج. إن «الترميم الإيكولوجي» يرتق الخلل البيئي، والكائنات البشرية الجديدة تستبدل القديم كيّ تصون الوظيفة الصاعدة للصناعة والبيروقراطية، والطب التدخلي يبادل بين القلب السليم والقلب التالف المريض.

فالنظرة الآلية إلى الطبيعة التي تعلّم في معظم مدارس الغرب اليوم يتم قبولها دون تساؤل، وكأنها الواقع اليومي للحس المشترك - المادة مكونة من ذرات، والألوان تحدث عند انعكاس الموجات الضوئية ذات الأطوال المتباينة، والأجسام تتبع قانون العطالة، والشمس مركز منظومتنا الشمسية. ولم يكن أي من نظائر هذه من قبيل الحس المشترك في القرن السابع عشر. إن الاستعاضة عن الطرق القديمة «الطبيعية» في التفكير وإحلال شكل من الحياة جديد «غير طبيعي» - في الرؤية والتفكير والسلوك - لم يتم دون صراع. إن حجب العضوية الحية من قبل الآلة قد اجتذب أفضل العقول في تلك الأوقات وخلال عصر مليء بالقلق والارتباك واللا استقرار في كل من النطاقين الفكري والاجتماعي.

إن التخلص من الافتراضات المسبقة الحيوية والعضوية حول الكون شكّل موت الطبيعة - وهو الأثر الأبعد مدى للثورة العلمية. وبما أنه أصبح ينظر إلى الطبيعة كمنظومة من الجسيمات الميتة الجامدة تتحرك بواسطة القوى الخارجية وليس بقواها الذاتية، فإن الإطار الآلي استطاع أن يشرعن التلاعب بالطبيعة. وأكثر من ذلك، وكإطار مفهومي، ترافق النظام الآلي بإطار من القيم تتأسس على السلطة متوافق تماما مع الاتجاهات التي اتخذتها الرأسمالية التجارية.



إن النظرة الآلية إلى الطبيعة التي طورها فلاسفة الطبيعة في القرن السابع عشر، واستندت إلى تراث الرياضيات الغربي وصولا إلى أفلاطون، لا تزال مهيمنة في العلم اليوم. تفترض هذه النظرة أنه يمكن تقسيم الطبيعة إلى أجزاء وأنه يمكن إعادة ترتيب هذه الأجزاء لخلق أنواع أخرى من الوجود. فيمكن استخلاص كِسَر المعلومات و«الحقائق» من السياق البيئي وإعادة ترتيبها وفقا لمجموعة قواعد تستند إلى عمليات رياضية ومنطقية. وبعدها يمكن اختبار النتائج والتحقق منها بإحالتها إلى الطبيعة باعتبارها الحَكَم الأخير على صحتها. تقدم الصياغة الصورية الرياضية معيار العقلانية واليقين، وتقدم الطبيعة معيار الصحة التجريبية وقبول أو رفض النظرية.

وعلى الرغم من أعمال المؤرخين وفلاسفة العلم فإن المجتمع العلمي يفترض، على نطاق واسع، أن العلم الحديث موضوعي وخالٍ من القيمة، ويحمل معرفة للعالم الخارجي خالية من السياق. وبالقدر الذي يمكن به اختزال العلوم إلى هذا النموذج الرياضي الآلي فإنها تكتسب المزيد من الشرعية كعلوم. ولذلك فإن التراتبية الاختزالية حول صحة العلوم التي افترضها أول مرة في القرن التاسع عشر الفيلسوف الفرنسي أوغست كومت، لايزال مسلَّما بصحتها على نطاق واسع من قبل المفكرين، فالعلوم الأكثر اتصافا بالطابع الرياضي والنظري تشغل المنزلة الأكثر احتراما.

تعزل الصياغة الصورية الرياضية عناصر مسألة كوانتية معينة ثم تضعها في مصفوفة تشبه الشبكة وتعيد ترتيبها بواسطة دالة رياضية تسمى مؤثِّرا. كذلك تستخلص نظرية المنظومات قطع المعلومات ذات الصلة من السياق البيئي وتخزنها في ذاكرة الحاسوب من أجل الاستخدام اللاحق. ولكن، بما أنها لا تستطيع تخزين عدد لانهائي من «الحقائق» فيجب أن تنتقي عددا منتهيا من البيانات ذات الصلة المحتملة، وذلك اعتمادا على نظرية ما أو مجموعة من القواعد التي تحكم عملية الانتقاء. ومن أجل أي حل معين، من المحتمل جدا أن تستبعد هذه المقاربة الرياضية بعض العوامل ذات الصلة المحتملة.

يدعي مفكرو المنظومات لأنفسهم وجهة نظر كلية، لأنهم يعتقدون أنهم يأخذون في الحسبان الطرق التي تؤثر بها الأجزاء جميعا في منظومة معينة. ومع ذلك، فإن الصياغة الصورية لحساب الاحتمالات تستبعد إمكان إضفاء الطابع الرياضي على الجشتالت [الصيغة] - أي الطرق التي بموجبها يأخذ

كل جزء في أي لحظة معينة معناه من الكل. فكلما كانت المنظومة أكثر انفتاحا وتكيفا وعضوية وتعقيدا، كان صوغها صوريا أقل نجاحا. فهي تكون أكثر نجاحا حين تطبق على المنظومات المغلقة، الاصطناعية، والمحددة بدقة، والبسيطة نسبيا. فالافتراضات المسبقة الآلية حول الطبيعة تدفعنا، على نحو متزايد، في اتجاه البيئات الاصطناعية والتحكم الممكن في المزيد من جوانب الحياة الإنسانية، وخسران نوعية الحياة ذاتها.

الكلية

اقترح ج. س. سموتس «الكلية» بديلا فلسفيا للآلية، وذلك في كتابه «الكلية والتطور» (١٩٢٦)، وقد حاول فيه أن يحدد الخصائص الأساسية لـ «الكلية»، وأن يميزها عن آلية القرن التاسع عشر. حاول أن يبين أنه:

> إذا اعتبرنا أن نباتا أو حيوانا نموذج عن كلية ما، نلاحظ أن الخصائص الكلية الأساسية تشكل وحدة الأجزاء القريبة والكثيفة التي تكون أكثر من مجرد مجموع لأجزائها؛ وهذا لا يؤدي ـ وحسب ـ إلى انسجام أو ائتلاف الأجزاء، بل يربطها ويحددها في تركيبها، حتى أن وظائفها يتم تبادلها؛ كما يؤثر التركيب في الأجزاء، ويحددها بحيث تعمل باتجاه «الكلية»؛ ولذلك فإن الكلية والأجزاء تؤثران وتحددان تبادليا كل منهما الأخرى وتبدوان، إلى هذا الحد أو ذاك، متدامجين في الخصائص الفردية [١٦].

رأى سموتس أن ثمة اتصالا في العلاقات بين الأجزاء من أبسط المركبات الكيميائية والخلائط الفيزيائية وصولا إلى المتعضيات والعقول، بحيث إن الوحدة بين الأجزاء تتأثر وتتغير بواسطة التركيب. «إن الكلية هي سيرورة من التركيب المبدع، والكليات الناتجة ليست سكونية بل دينامية تطورية مبدعة... ولذلك لا يمكن تفسير الطبيعة على نحو آلي خالص؛ فالمفهوم الآلي للطبيعة له مكانته وتسويغه فقط في الإطار الأوسع لـ «الكلية».

ويعد علم الإيكولوجيا اليوم المثال الأكثر أهمية عن الكلية. ومع أن الإيكولوجيا علم جديد نسبيا فإن فلسفته عن الطبيعة، أي الكلية، ليست كذلك. فمن الناحية التاريخية، تبنت جماعات من البشر الافتراضات الكلية عن الطبيعة، إنهم أولئك الذين نجحوا في العيش بتوازن مع بيئاتهم.

إن فكرة السيرورات الدائرية، والترابطية بين الأشياء جميعا، وافتراض أن الطبيعة فعالة وحية، هي من الأساسيات في تاريخ الفكر البشري. لا يمكن إزالة أي عنصر في دائرة متواشجة دون انهيار الدائرة. لذلك فإن الأجزاء تأخذ معناها من الكلّ. فكل جزء مفرد يتحدد ويعتمد على السياق الشامل. والدائرة بذاتها هي علاقة دينامية تفاعلية لكل أجزائها، والسيرورة هي علاقة جدلية بين الأجزاء والكل. ينبغي بالضرورة أن تأخذ الإيكولوجيا في اعتبارها التعقيدات والوحدة المجموعية. فهي لا تستطيع عزل الأجزاء إلى منظومات مبسطة يمكن دراستها في المختبر لأن مثل هذا العزل يشوّه الكلية.

إن القوى والضغوط الخارجية، الطبيعية أو المسببة من قبل البشر، يمكن أن تجعل بعض أجزاء الدائرة تعمل على نحو أسرع من التأرجحات الطبيعية الخاصة بالمنظومة. واعتمادا على قوة الاضطراب الخارجي، وعلى معدلات رد الفعل الاستقلابية والتكاثرية في الأجزاء الأكثر بطئا في الدائرة، وعلى تعقيد المنظومة، فإنها قد تستطيع، أو لا تستطيع، امتصاص الضغوط من دون انهيار [١٧]. ففي أزمنة متنوعة من التاريخ سببت الحضارات التي ألقت ضغوطا شديدة على بيئاتها تبدلات طويلة الأمد أو يتعذر إلغاؤها.

خلاصة

بتوكيدها على الدور الجوهري لكل جزء في المنظومة البيئية، أي على أن إزالة جزء من المنظومة سوف يضعفها ويجعل استقرارها أقل، تحركت الإيكولوجيا في اتجاه هدم تراتبيات القيمة. إن كل جزء يسهم بقيمة متساوية في العمل السليم للكل. ولذلك فإن كل الأشياء الحية، كأجزاء متكاملة من منظومة بيئية قابلة للحياة، لها حقوق. وإن ضرورة حماية المنظومة الحية من الانهيار إذا ما انقرضت عناصر حيوية منها كانت إحدى الحجج وراء إقرار مرسوم الأنواع الحية المهددة في العام ١٩٧٣. ولقد تجلت الحركة باتجاه المساواتية في ثورات القرن الثامن عشر الديموقراطية، وفي توسيع حقوق المواطنة لتشمل السود، وبعد ذلك خطت حقوق تصويت النساء خطوة إضافية في آخر المطاف.

إن ترافق حركات المحافظة على الطبيعة والإيكولوجيا مع حركات حقوق وتحرر النساء قد سلك سبيل معارضة كل من استعباد الطبيعة والنساء. ففي أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، شكلت الحركة النسوية القوية التي بدأت في العام ١٨٤٢ في الولايات المتحدة ضغطا قويا من أجل حق النساء في الاقتراع، أولا في الولايات الإفرادية ومن ثم في الدولة ككل. وقد شكلت الناشطات أيضا لجان المحافظة على الطبيعة في العديد من المنظمات النسوية التابعة لاتحاد النوادي النسوية الذي أُسس في العام ١٨٩٠. وقد دعموا حركة الحفاظ على الحدائق والمناطق البرية في المدن والولايات والدولة ككل والتي سبق أن تزعمها جون موير وفريديريك لو أولمستيد، وانفصلت تدريجيا عن الجناح الإداري النفعي الذي ترأسه غيفورد بينشوت وثيودور روزفلت [١٨].

واليوم، من جديد، يطرح الترافق بين الحركتين النسوية والبيئية قضية التحرر ويجعلها موضع التركيز. فالجماعات النسوية الرئيسية، من قبيل تحالف النساء الناخبات، اتخذوا مسارا مبكرا في انكبابهم وضغطهم من أجل إصدار تشريعات حول نظافة الماء والهواء. وقد عملت جماعات مثل النسوية - الاشتراكية و«العلم للجميع» على تثوير البنى الاقتصادية في اتجاه المساواة بين خيارات العمل لدى الذكور والنساء، والعمل على إصلاح النظام الرأسمالي الذي يجني الأرباح على حساب الطبيعة والناس العاملين.

إن الحادث الذي وقع في المفاعل النووي في جزيرة ثري مايل في هاريسبورغ، بنسلفانيا في مارس ١٩٧٩، قد لخص وعبر عن مشكلات «موت الطبيعة» التي أصبحت جلية منذ الثورة العلمية. إن التلاعب بالسيرورات النووية في محاولة للتحكم بالطبيعة وتسخيرها بواسطة التقنية قد انقلب إلى كارثة. إن المصالح الاقتصادية طويلة الأمد والصورة العامة عن امتلاك القوة وعن المتآمر النووي، قد أصبحت أكثر أهمية من الأمان المباشر للناس وسلامة الأرض. فالتأثيرات الخفية للإصدارات الإشعاعية التي بتركزها في سلسلة الغذاء ربما تؤدي إلى ازدياد السرطانات في السنوات العديدة القادمة قد ازدراها أولئك الذين اتهموا بالمسؤولية عن تنظيم الطاقة النووية.

إن جزيرة ثري مايل رمز حديث لاعتلال الأرض الذي سببته النفايات الإشعاعية والمبيدات والمواد البلاستيكية والسخام الكيماوي المشع والمواد الفلوروكربونية. لقد تلقى «تلوث ينابيعها الصافية» الدعم، منذ بدايات الثورة

العلمية، من قبل أيديولوجيا «السيطرة على الطبيعة» وأنطولوجيا الأجزاء البشرية والذرية القابلة للاستبدال، وطرائق «اختراق» أسرارها الداخلية. فالأرض العليلة، «بل الميتة والمتعفنة»، يمكن في الأمد الطويل استرداد صحتها فقط عن طريق عكس مجرى التيار الرئيسي للقيم وتثوير السياسات الاقتصادية. وبهذا المعنى، يجب أن ينقلب العالم مرة أخرى رأسا على عقب.

وبما أن الموارد الطبيعية ومصادر الطاقة تنقص في المستقبل، سيكون من الضروري فحص بدائل من جميع الأنواع، بحيث إن تبنّي أساليب اجتماعية جديدة سوف يعزز نوعية البيئة. إن اللامركزية والأشكال غير التراتبية في التنظيم، وتدوير النفايات، وأساليب الحياة البسيطة، بما فيها التقنيات «اللّينة» غير الملوِّثة، وكثافة العمل بدلا من الطرائق الاقتصادية ذات رأس المال الكثيف، هي جميعا من الممكنات التي بدأ استكشافها للتوّ. يجب أن يؤسس التوزيع المستقبلي للطاقة والموارد بين المجتمعات وفق مبدأ التكامل بين البشرية والمنظومات البيئية. إن مثل هذه الإعادة لبناء الأولويات ربما تكون حاسمة إذا كان للطبيعة والبشر أن ينجوا.



17

إفقار البيئة (*)
النساء والأطفال في المقام الأخير

فاندانا شيفا

تفتتح روث سايدل كتابها «النساء والأطفال في المقام الأخير» [1] برواية غرق سفينة التيتانيك غير القابلة للغرق. في الواقع، كانت النساء والأطفال أول من يجب إنقاذهم في تلك الليلة المرعبة ـ أي أولئك الذين في الصفين الأول والثاني. لكن، لم تنج غالبية النساء والأطفال ـ فقد كانوا في الصف الثالث.

إن حالة الاقتصاد العالمي تشبه بطرق كثيرة حالة التيتانيك: برّاق ووافر ويعد غير قابل للغرق. لكن كما لاحظت روث سايدل، على الرغم من مقاهي الأرصفة، وحمامات الساونا، ودكاكين الترف، فإننا أيضا نفتقر إلى قوارب نجاة لكل شخص عندما تقع الكارثة. وعلى غرار

(*) نشرت هذه المقالة للمرة الأولى في Ecofeminism لماريا مايس وفاندانا شيفا (Atlantic Highlands, N.J.: Zed Books, 1993) ويعاد طبعها هنا بإذن.

«ومن بين التكاليف المخفاة التي تولدها التنمية المدمِّرة تلك الأعباء الجديدة الناشئة عن التخريب البيئي، التكاليف التي تثقل على نحو ثابت كاهل النساء في كل بلدان الشمال والجنوب»

فاندانا شيفا

التيتانيك، ثمة الكثير من البوابات المقفلة في الاقتصاد العالمي، والمراكب المعزولة والتدابير التي تكفل أن تكون النساء والأطفال أولا - ليس في الإنقاذ، بل في السقوط في هاوية الفقر.

التدهور البيئي وخلق الفقر

كان ينبغي أن تخلق التنمية العافية والوفرة للجميع في العالم الثالث. لقد حققت هذا الوعد في بعض المناطق ولدى بعض الشعوب، أما بالنسبة إلى معظم المناطق والشعوب فقد جلبت معها، بدلا عن ذلك، التدهور البيئي والفقر. فأين أخطأ النموذج الإرشادي للتنمية؟

أولا، لقد رُكِّز حصريا على نموذج التقدم المستمد من الاقتصاديات الغربية المصنعة، مفترضا أن الخط الغربي في التقدم متيسر للجميع. ولذلك فإن التنمية، التي تعني تحسين عافية الجميع، جرت مماثلتها مع المقولات الاقتصادية «المغربنة» - حول الحاجات البشرية، والإنتاجية، والنمو. إن المفاهيم والمقولات المتصلة بالتطور الاقتصادي والانتفاع من الموارد الطبيعية والتي انبعثت في السياق الخاص بالتصنيع والنمو الرأسمالي في مركز السلطة الاستعمارية، وصلت إلى مستوى أصبحت فيه فرضيات كلية يعتقد أنها قابلة للتطبيق بنجاح في السياق المغاير تماما المتصل بتحقيق الحاجات الأساسية للشعوب في المستعمرات السابقة - أي بلدان العالم الثالث المستقلة حديثا. مع ذلك، وكما أشارت روزا لوكسمبورغ [٢]، فإن التطور الصناعي المبكر في أوروبا الغربية تطلب بالضرورة احتلالا مستمرا للمستعمرات بواسطة القوى الاستعمارية وتدمير «الاقتصاد الطبيعي» المحلي فيها. وتبعا لما تراه لوكسمبورغ، إن الكولونيالية شرط ضروري ثابت للنمو الرأسمالي: فمن دون المستعمرات سوف تسحق الانقطاعاتُ التراكمَ الرأسمالي. ولذلك فإن «التطور» باعتباره تراكما رأسماليا و«تتجيرا» للاقتصاد من أجل توليد «الفائض» والأرباح يتضمن إعادة الإنتاج ليس للشكل الخاص من خلق الثروة، بل أيضا لخلق المرافق للفقر وتحولات الملكية. إن استنساخ التطور الاقتصادي القائم على تتجير استخدام الموارد لأغراض الإنتاج السلعي في البلدان المستقلة حديثا قد خلق مستعمرات داخلية وأدام الروابط الاستعمارية القديمة. وبالتالي أصبحت التنمية مواصلة للعملية الاستعمارية؛ أصبحت توسيعا لمشروع خلق الثروة في الرؤية الاقتصادية البطريركية الغربية الحديثة.

ثانيا، ركزت التنمية على المؤشرات المالية حصرا من قبيل مؤشر GNP (الناتج القومي الإجمالي). وما لا تستطيع هذه المؤشرات إظهاره هو التدمير البيئي وخلق الفقر المرتبطان بعملية التنمية. إن المشكلة في قياس النمو الاقتصادي بواسطة مؤشر الناتج القومي الإجمالي تتمثل في أنه يقيس بعض التكاليف معتبرا إياها منافع (مثلا، ضبط التلوث)، لكنه يخفق في القياس الكامل للتكاليف الأخرى. فوفق حسابات الناتج القومي الإجمالي يضيف قطع أشجار غابة طبيعية ثروة إلى النمو الاقتصادي، على الرغم من أنه يخلف وراءه منظومات بيئية مستنفدة لا تستطيع بعد ذلك إنتاج كتلة حيوية أو مياه، وكذلك يخلف أيضا مجتمعات زراعية وغابات مستنفدة.

ثالثا، إن المؤشرات من قبيل الناتج القومي الإجمالي تستطيع فحسب قياس تلك النشاطات التي تحدث عبر آلية السوق، بغض النظر إن كانت هذه النشاطات منتجة أو غير منتجة أو مدمرة، أم عكس ذلك.

ففي اقتصاد السوق، يكون المبدأ المنظِّم لاستخدام الموارد الطبيعية هو زيادة الأرباح والتراكم الرأسمالي إلى الحد الأعلى. وتُدار الطبيعة وحاجات الإنسان من خلال آليات السوق. فالطلبات على الموارد الطبيعية مقصورة على أولئك المسجلين في السوق؛ وتستند أيديولوجيا التنمية إلى حد بعيد إلى فكرة إحضار كل الموارد الطبيعية إلى اقتصاد السوق من أجل الإنتاج السلعي. وعندما كانت هذه الموارد تستخدم من قبل الطبيعة للمحافظة على إنتاج مواردها المتجددة، ومن قبل النساء من أجل الرزق والمعيشة، فإن تحويلها إلى اقتصاد السوق يولّد شرط الندرة الذي يؤثر في الاستقرار الإيكولوجي ويخلق أشكالا من الفقر لدى الجميع، خصوصا النساء والأطفال.

أخيرا، إن النموذج الإرشادي التقليدي في التنمية يتذهن الفقر فقط بواسطة غياب نماذج الاستهلاك الغربية أو بواسطة المداخيل النقدية، ولذلك فهو غير قادر على التشبث باقتصاديات التدبير ـ الذاتي، أو على تضمين الفقر الذي يُحدثه تدميرها في أثناء عملية التنمية. ففي كتاب معنون «الفقر: ثروة الشعب» [٣] يقيم أحد الكتّاب الأفارقة تمييزا بين الفقر بما هو رزق، والفقر بما هو حرمان. فمن المفيد فصل المفهوم الثقافي لعيشة الكفاف كفقر عن المعاناة المادية للفقر الناجم عن الحرمان وعدم التملك. فليس بالضرورة أن يكون الفقر المتذهَّن ثقافيا هو ذاته الفقر المادي الحقيقي: إن اقتصاديات



الكفاف التي تلبي الحاجات الأساسية من خلال التدبير الذاتي لا تعدّ فقيرة بمعنى الحرمان. مع ذلك فإن أيديولوجيا التنمية تعلن أنها اقتصاديات فقيرة إمّا لأنها لا تنخرط كليا في اقتصاد السوق أو لا تستهلك السلع المنتجة لأجل، والموزعة بواسطة السوق، على الرغم من أنها قد تلبي تلك الحاجات الأساسية من خلال آليات التدبير الذاتي. يعدّ الناس فقراء عندما يأكلون الجاورس (الذي تزرعه النساء) وليس الأغذية المنتجَة والموزعة والمعالجة بغرض المتاجرة والتي تباع بواسطة التبادل التجاري العالمي. ويعدّون فقراء عندما يعيشون في بيوت يبنونها بأنفسهم من مواد طبيعية كالخيزران والطين وليس من الخرسانة. ويعدّون فقراء عندما يلبسون ثيابا مصنوعة منزليا من خيوط طبيعية وليست تركيبية. إن عيشة الكفاف، المتصوَّرة ثقافيا كفقر، لا تعني بالضرورة نوعية حياة متدنية ماديا. بل على العكس، إن الجاورس، مثلا، يتفوق غذائيا على الأطعمة المعالجة، والبيوت المبنية من مواد محلية وليس من الخرسانة أفضل تكيفا مع المناخ والبيئة المحليين، كما أن الخيوط الطبيعية مفضّلة عموما على الخيوط التركيبية ـ وفي الغالب أكثر تحمّلا. إن التصور الثقافي لعيشة الكفاف الحصيفة كفقر أعطى المشروعية لعملية التنمية باعتبارها مشروعا «للقضاء على الفقر». إن «التنمية» بما هي سيرورة منحازة ثقافيا تدمّر أنماط حياة حكيمة ومستدامة وتخلق بدلا عنها فقرا ماديا حقيقيا وبؤسا من خلال رفض وسائل البقاء وتحويل الموارد إلى الإنتاج السلعي الكثيف الموارد. إن إنتاج الغلال النقدية والأغذية المعالجة، من خلال تحويل الأرض ومصادر المياه بعيدا عن حاجات عيشة الكفاف، يحرم أعدادا كبيرة متزايدة من الناس من الوسائل التي تفي بمؤهلاتهم لإنتاج الغذاء.

إن قاعدة الموارد اللازمة للبقاء تتآكل على نحو متزايد نتيجة الطلب على الموارد من اقتصاد السوق الذي تهيمن عليه القوى العالمية. وإن التفاوت الناجم عن النشاطات الاقتصادية الممزِّقة بيئيا ينشأ بطريقتين: أولا، التفاوتات في توزيع الامتيازات والسلطة تؤدي إلى وصول متفاوت إلى الموارد الطبيعية ـ وهي تشمل امتيازات من طبيعة سياسية واقتصادية. ثانيا، تمكّن السياسة الحكومية عمليات الإنتاج الكثيف الموارد من الفوز بالوصول إلى المواد الخام التي يعتمد كثير من الناس، خصوصا من المجموعات الاقتصادية الأقل حظوة، عليها من أجل بقائهم. وإن استهلاك هذه المواد الخام تقرره

حصريا قوى السوق التي لا يعترض سبيلها أي اعتبار للأثر الاجتماعي والبيئي. وتبرَّر تكاليف تدمير الموارد بعوامل خارجية كما توزع بشكل متفاوت غير عادل بين المجموعات الاقتصادية المتنوعة في المجتمع، لكن هذه التكاليف تتحملها، إلى حد كبير، النساء وأولئك الذين، بافتقارهم إلى وسيلة نافذة تمكنهم من تسجيل احتياجاتهم في سياق منظومة الإنتاج الحديثة للبضائع والخدمات، يلبّون حاجاتهم المادية الأساسية مباشرة من الطبيعة.

إن المفارقة والأزمة في عملية التنمية تنجمان عن المطابقة الخاطئة بين الفقر المتذهّن ثقافيا والفقر المادي الحقيقي، وعن الخطأ الذي يعتبر نمو الإنتاج السلعي أفضل وسيلة لتلبية الحاجات الأساسية. والواقع أن المياه وخصوبة التربة والثروة الجينية جميعها تتناقص بقدر كبير كنتيجة لعملية التنمية. وإن ندرة هذه الموارد الطبيعية، التي تشكل أساس اقتصاد الطبيعة واقتصاد البقاء لدى النساء، تؤدي إلى إفقار النساء وكل الشعوب المهمَّشة إلى حدّ غير مسبوق. ومصدر هذا الإفقار هو اقتصاد السوق الذي ابتلع هذه الموارد في سياق سعيه الحثيث نحو الإنتاج السلعي.

إفقار النساء والأطفال والبيئة

اتّكل عقد السنين الذي خصصته الأمم المتحدة للنساء على فرضية مؤداها أن تحسين الوضع الاقتصادي للنساء سوف يتبع تلقائيا التوسع والاستفاضة في عملية التنمية. لكن، في نهاية العقد، أصبح واضحا أن التنمية بذاتها كانت هي المشكلة. فلم يكن التخلف المتزايد للنساء ناجما عن «المشاركة» غير الكافية وغير الوافية في «التنمية»، بل عن المشاركة الإجبارية، إنما غير المتساوقة، بحيث تحمّلن التكاليف واستبعدن من المنافع. ولقد صعّدت التنمية ونزع الملكية السيرورات الاستعمارية التي أدت إلى التدهور البيئي وفقدان التحكم السياسي بقاعدة الرزق الطبيعية. كان النمو الاقتصادي نزعة استعمارية جديدة تنزح الموارد بعيدا عن أولئك الأكثر احتياجا إليها. والآن ليست القوى الاستعمارية القديمة بل النخب الوطنية الجديدة هي العقل المدبِّر للاستغلال على أسس من «المصلحة الوطنية» وزيادة مؤشرات الناتج الوطني الإجمالي، وقد جرى إنجاز ذلك بواسطة تقانات أكثر قدرة على الاستحواذ والتدمير.



ولقد وثّقت إيستر بوسيرب [٤] كيفية تزايد إفقار النساء خلال الحكم الاستعماري؛ فأولئك الحكام الذين استعبدوا النساء قرونا في مستعمراتهم، وخفضوا منزلتهن إلى مرتبة لواحق ثانوية تنقصها المهارة والتعقل، مارسوا التمييز ضدّهن في الوصول إلى الأرض والتقانة والتوظيف. فكانت السيرورات الاقتصادية والسياسية للتخلف الناجم عن الاستعمار تجليات واضحة للبطريركية الغربية الحديثة، وفي حين أفقرت أعداد هائلة من الرجال والنساء نتيجة لهذه السيرورات، فإن النساء، كُنّ الخاسرات الأكبر. كان تخصيص الأرض لأجل الدخل الحكومي أكثر خطرا على النساء، وأدى إلى سحت حقوقهنّ التقليدية في استعمال الأرض. كما أن توسيع المحاصيل التي تدر نقودا قوَّض إنتاج الغذاء، وعندما كانت النساء يهاجرن أو يجنَّدن في العمل الإجباري من قبل المستعمرين، كن يُتركن غالبا مع موارد هزيلة لإطعام أسرهن ورعايتها. وكما ورد في وثيقة جماعية أصدرتها النساء الناشطات والمنظمون والباحثون في نهاية عقد السنين الذي خصصته الأمم المتحدة للنساء:

> إن الخلاصة المتماثلة تقريبا للبحوث طوال هذا العقد تتمثل، عدا استثناءات قليلة، في أن الوصول النسبي للنساء إلى الموارد الاقتصادية والدخل والتوظيف قد ساء، وأن عبء العمل قد ازداد عليهن، كما انحدرت سلامتهن الصحية النسبية، بل وحتى المطلقة، وأوضاعهن الغذائية والتعليمية [٥].

إن دور النساء في تجديد الحياة البشرية وتدبّر سبل الرزق ليعني أن الأثر المدمِّر على النساء والبيئة يتطاول إلى أثر سلبي على أوضاع الأطفال. كما أن التركيز الحصري على الدخل وتدفق النقد والقياس بواسطة الناتج الوطني الإجمالي ليعني أن شبكة الحياة المحيطة بالنساء والأطفال والبيئة تُستثنى من الاهتمام المركزي. إن أوضاع النساء والأطفال وحالة البيئة لم توظّف أبدا «كمؤشرات» للتنمية. ويحدث هذا الاستبعاد بالتستر على نوعين من السيرورات. فأولا يُهمل ويُنكر إسهام الطبيعة والنساء والأطفال في نمو اقتصاد السوق. فلا تعزو النظريات الاقتصادية المهيمنة أي قيمة إلى المهام التي تجري على مستويات تحصيل الرزق والعمل المنزلي. فهذه النظريات غير قادرة على شمل الأغلبية في العالم - أي النساء والأطفال - «المخفَين» إحصائيا. ثانيا إن الأثر السلبي للتنمية الاقتصادية والنمو على النساء والأطفال والبيئة يتواصل قدما غير مُدرَك وغير موثَّق. إن كلا من العاملين يقود إلى الإفقار.

ومن بين التكاليف المخفاة التي تولدها التنمية المدمِّرة تلك الأعباء الجديدة الناشئة عن التخريب البيئي، التكاليف التي تثقل على نحو ثابت كاهل النساء في كل بلدان الشمال والجنوب. لذلك يشق علينا أن نستغرب كون ارتفاع مؤشر الناتج الوطني الإجمالي لا يعني بالضرورة ازدياد الثروة أو الرفاهية بشكل مطرّد معه. ولسوف أحاجج بأن هذا المؤشر يصبح على نحو متزايد مقياسا لكيفية تناقص الثروة بسرعة ـ ثروة الطبيعة وثروة الحياة المستدامة التي تنتجها النساء. فالإنتاج السلعي، إذ يعدّ النشاط الاقتصادي الرئيسي للتنمية، يدمّر قدرة الطبيعة والنساء على إنتاج البضائع والخدمات لتلبية الحاجات الأساسية. إن المزيد من السلع والمزيد من المال يعنيان حياة أقلّ ـ في الطبيعة عبر التدمير البيئي وفي المجتمع عبر التنكر للحاجات الأساسية. وينتقص قدر النساء، أولا لأن عملهن يجري بالتعاون مع سيرورات الطبيعة، وثانيا لأن العمل الذي يلبي الحاجات ويكفل الرزق يعدّ ضئيل القيمة عموما. إن المزيد من النمو في سياق ما هو تنمية ذكورية ليعني القليل من رعاية الحياة والمنظومات الداعمة للحياة.

إن اقتصاد الطبيعة ـ الذي يحدث في سياقه التجدد البيئي ـ واقتصاد عيشة الكفاف للناس ـ الذي تنتج النساء ضمنه رزق المجتمع من خلال عمل «مُخفى» غير مأجور يدعى «لا ـ عمل» تعرّضا للتدمير المنهجي من أجل إحداث نمو في اقتصاد السوق. وما دعوته الاقتصادات الثلاثة، اقتصاد الطبيعة واقتصاد الناس واقتصاد السوق في سياق العالم الثالث يعكسهم عن كثب التصنيف الذي قدمته هيليكا بيتيلا [٦] للاقتصادات المصنعة، وذلك كما يلي:

الاقتصاد المجاني: النواة غير المالية للاقتصاد والمجتمع، العمل غير المأجور لتلبية حاجات المرء الشخصية والعائلية، النشاطات الاجتماعية، المساعدة المتبادلة والتعاون في نطاق الجوار، وهلم جرا.

القطاع المحمي: الإنتاج محمي وموجّه بوسائل رسمية نحو الأسواق المحلية؛ الغذاء، التشييد والبناء، الخدمات، الإدارة، الصحة، المدارس والثقافة، وهلم جرا.

الاقتصاد المقيّد: الإنتاج واسع النطاق لأجل التصدير ومنافسة السلع المستوردة. الشروط تمليها السوق العالمية، الاعتماد المتبادل، التنافسية الإجبارية، وهلم جرا.

وعلى سبيل المثال، في العام ١٩٨٠ كانت نسب الزمن والقيمة المالية التي اشتركت في تشغيل كل صنف في الاقتصاد الفنلندي كما يلي:

الجدول (١)

	الزمن	المال
أ. اقتصاد مجاني، اقتصاد عامّي	٥٤٪	٣٥٪
ب. قطّاع محمي	٣٦٪	٤٦٪
ج. اقتصاد مقيد	١٠٪	١٩٪

في الاقتصاد البطريركي، يعد (ب) و(ج) الاقتصاد الرئيسي، أمّا (أ) فيعد اقتصادا ثانويا. وفي الواقع، كما وثقت مارلين وارينغ [٧]، إن الحسابات القومية والناتج القومي الإجمالي يستبعدان فعليا الاقتصاد المجاني باعتباره موضوعا خارج قيود الإنتاج. وما يدعوه معظم الاقتصاديين والسياسيين اقتصادا «مجانيا» أو «مفتوحا» تعده النساء «اقتصادا» مقيَّدا. وبالتالي، عندما يصبح الاقتصاد المقيد «فقيرا» - أي يتم تمويله بالعجز - فإن الاقتصاد المجاني هو الذي يدفع ثمن استعادته إلى وضع معافى. وفي ظروف التكيف البنيوي وبرامج التقشف تلقي الاقتطاعات من الإنفاق العام بثقلها الأكبر على الفقراء عموما. وفي كثير من الحالات يُجرى تخفيض في العجز المالي عن طريق اقتطاعات جوهرية في الإنفاق التنموي الاجتماعي والاقتصادي، وبالتالي تتناقص الأجور الحقيقية والاستهلاك بشكل كبير.

إن مصيدة الفقر التي تخلقها الدورة الضارية «للتنمية» والدَّيْن والتدمير البيئي والتكيّف البنيوي، أكثر من يقاسيها هم النساء والأطفال. وقد عُكس اتجاه التدفقات الرأسمالية من الشمال إلى الجنوب. فمنذ عشر سنوات تدفق ٤٠ مليار دولار صافية من عالم الشمال إلى بلدان الجنوب. واليوم، وبواسطة القروض، والمعونة، وتسديد الفوائد ورأس المال، تحول بلدان الجنوب ٢٠ مليار دولار في العام إلى الشمال. وإذا أدخلنا في الحسبان التحويل الفعلي للموارد والمتضمَّن في الأسعار المخفَّضة التي تدفعها الدول المصنعة ثمن تطوير

استخراج المواد الخام في العالم، فإن التدفق السنوي من البلدان الفقيرة إلى الغنية قد يصل إلى ٦٠ مليار دولار سنويا. يؤدي هذا النزف الاقتصادي إلى تعميق أزمة إفقار النساء والأطفال والبيئة.

وفق تقديرات اليونيسيف، في العام ١٩٨٨[8] هلك نصف مليون طفل كنتيجة مباشرة لسياسات التكيف المرتبطة بالدّين التي تدعم نمو اقتصاد الشمال. حقا إن الفقر يتطلب إعادة تعريف في السياق الصاعد لتأنيث الفقر من جهة، وللارتباط بالإفقار البيئي من جهة أخرى.

ولا يقتصر الفقر على ما يُدعى «البلدان الفقيرة»؛ فهو موجود في أكثر المجتمعات غنى. ففي الولايات المتحدة اليوم غالبية الفقراء هم من النساء والأطفال. فوفق مكتب الإحصاء الرسمي، في العام ١٩٨٤ عاش ١٤,٤ في المائة من مجموع الأمريكيين (أي ٣٣,٧ مليون) تحت خط الفقر. وبين العامين ١٩٨٠ و١٩٨٤ تزايد عدد الفقراء بمقدار أربعة ملايين ونصف. وفي العام ١٩٨٤ بلغت نسبة الفقر في الأسر التي تعيلها إناث ٣٤,٥ في المائة - وخمسة أضعاف ذلك لدى أسر المتزوجين. أما نسبة الفقر لدى أسر البيض التي تعيلها إناث فكانت ٢٧,١ في المائة، والنسبة ذاتها لدى السود ٥١,٧ في المائة؛ أمّا لدى العائلات ذات الأصول الإسبانية فبلغت ٥٣,٤ في المائة.

إن تأثير فقر النساء على الوضع الاقتصادي للأطفال ليبدو أكثر فظاعة. ففي العام ١٩٨٤، كانت نسبة الفقر لدى الأطفال تحت سن السادسة ٢٤ في المائة، وفي العام نفسه، ومن أجل الأطفال الذين يعيشون في أسر تعيلها نساء بلغت هذه النسبة ٥٣,٩ في المائة. وكانت نسبة الفقر بين الأطفال السود ٤٦,٣ في المائة؛ وبين أولئك الذين يعيشون في أسر تعيلها إناث ٦٦,٦ في المائة. أمّا بين الأطفال ذوي الأصول الإسبانية فكانت نسبة الفقر ٣٩ في المائة، ولدى أولئك الذين يعيشون في أسر تعيلها إناث كانت نسبة الفقر ٧٠,٥ في المائة [9].

تكتب تيريزا فونسيللو، الناشطة في ميدان حقوق الرفاه الاجتماعي في الولايات المتحدة، أنه «تقريبا، وبموجب أي مقياس أمين، يعدّ الفقر القاتل رقم واحد للأطفال في الولايات المتحدة» (وارينغ، ١٩٨٨). ففي مدينة نيويورك وحدها، يعيش ٤٠ في المائة من الأطفال (أي ٧٠٠ ألف) في أسر تصنفها الحكومة كأسر محرومة، حيث يولد ٧٠٠٠ طفل في العام مدمنين



على المخدرات، ويرحّل ١٢ ألف طفل إلى دور الرعاية الاجتماعية بسبب الإساءة أو الإهمال (وارينغ، ١٩٨٨). إن أول حق يرد في ميثاق حقوق الطفل هو الحق الفطري في الحياة. والتنكّر لهذا الحق يجب أن يكون نقطة الانطلاق لتطوير تعريف للفقر. ويجب أن يستند هذا التعريف إلى الحرمان من الوصول إلى الطعام والماء والمأوى وفق نوعية وكمية تجعل الحياة السليمة صحيا ممكنة.

إن مؤشرات الدخل الصافي لا تعبر في الغالب عن فقر الحياة الذي حكمنا به على الأجيال المستقبلية، مع ما يتضمنه من تهديدات للبقاء نتيجة الأخطار البيئية حتى في ظل شروط توصف على نحو مغاير بـ «الوفرة». لقد جرى تذهن الفقر ثقافيا حتى الآن بواسطة أنماط الحياة التي لا توافق مقولات المجتمع الغربي المصنع. ونحن في حاجة إلى هجر هذه التصورات الحصرية والمنحازة كي نعرف الفقر بلغة التهديدات المحيطة بالحياة الآمنة والسلمية، إما بسبب الحرمان من الوصول إلى الغذاء والماء والمأوى، أو بسبب الافتقار إلى الحماية من الأخطار التي تتخذ شكل تهديدات سامة ونووية.

يمكن أن يبدأ السُلّم البشري للتنمية بتعريف إجرائي للفقر على أنه الحرمان من الحاجات البشرية الحيوية. وفي المستوى الأعلى، تحدد الحاجات الأساسية على أنها الرزق، الحماية، العاطفة، التفهم، المشاركة، الراحة، الإبداع، الهوية، الحرية. وأكثر ما تتجلى هذه الحاجات بوضوح لدى الطفل، وبالتالي يمكن أن يصبح الطفل دليلنا إلى تنظيم اجتماعي إنساني وعادل ومستدام، وإلى التحول بعيدا عن التدميرية التي تسمى «تنمية» (١٠).

لقد أدت التنمية البطريركية، مع أنها تنتج سيولة مالية عالية، إلى الحرمان على مستوى الحاجات البشرية الحقيقية. وبالنسبة إلى الطفل، إن هذا الحرمان يمكن أن يغدو تهديدا للحياة كما يتضح مما يلي.

أزمة الطعام والتغذية

عومل الأطفال والنساء، تقليديا وفي إطار الفقر الجديد، باعتبارهم هامشيين بالنسبة إلى منظومات الطعام. وبلغة التغذية، فإن التمييز ضد البنات من الأطفال مضاعف في بلدان كالهند (انظر الجدول ٢) (١١).

إن تأثيرات الاغتذاء غير الكافي لدى الفتيات الصغار تتواصل في سن البلوغ وتعبر إلى الجيل التالي. فالتعقيدات المرتبطة بالحمل والولادات الخديجة وانخفاض وزن المواليد مع فرصة ضئيلة للبقاء، تنجم جميعا عن نقص التغذية لدى الأم؛ وإن نسبة مرتفعة من الوفيات خلال الحمل والولادة يسببها مباشرة فقر الدم، ومن المحتمل أن نقص التغذية في مرحلة الطفولة هو السبب الكامن وراء ذلك [١٢]. إن حرمان النساء والأطفال من حقوقهم الغذائية هو أكبر تهديد لحياتهم.

وغالبا ما تغدو برامج «التنمية» الزراعية برامج لتوليد الجوع، لأن الأراضي الخصبة تحول إلى زراعة محاصيل التصدير، ويشرّد الفلاحون الصغار، كما أن التنوع البيولوجي، الذي يزود أكثرية الفقراء بمقدراتهم الغذائية، يلغى لتحل محله الزراعات الأحادية بمحصول واحد يدر نقودا، أو منظومات استعمال الأرض بشكل غير متناسب مع تبيؤ الناس أو مع تدبر الناس لمقدراتهم الغذائية. إن أزمة الغذاء الدائمة تؤثر في ما يزيد على ١٠٠ مليون إنسان في أفريقيا، والمجاعة ليست سوى القمة الظاهرة لأزمة تحتانية أعظم. فحتى عندما لا تعاني إثيوبيا من المجاعة يعتقد أن ١٠٠٠ طفل يموتون يوميا بسبب سوء التغذية والأمراض المرتبطة به [١٣].

في كل مكان من الجنوب، تقود الأزمة الاقتصادية المتأصلة في التنمية الذكورية إلى إفقار البيئة وتهديد بقاء الأطفال. ويمكن حتى أن نقدر كميا المفعول القاتل للدّين: فطوال عقد امتد من ١٩٧٠ إلى ١٩٨٠، كل تسديد لعشرة دولارات إضافية من الفائدة لكل فرد تعكس ما نسبته ٠,٣٩ من السنة انخفاضا في تحسين توقعية الحياة (*) life expectancy. وهذا هو متوسط ٣٨٧ يوما من الحياة التي قضاها كل ساكن في ٧٣ بلدا تمت دراستها في أمريكا اللاتينية [١٤]. وقد أظهرت بحوث التغذية التي أجريت في البيرو كيف أن الضواحي الأفقر حول العاصمة ليما وبلدات الأكواخ المحيطة، قد ازدادت فيها نسبة سوء التغذية لدى الأطفال من ٢٤ في المائة في العام ١٩٧٧ إلى ٢٨ في المائة في العام ١٩٧٨، وإلى ٣٦ في المائة في العام ١٩٨٣.

(*) العمر الوسطي المتوقع للإنسان عند ولادته، وهو مؤشر إحصائي (المترجم).

الجدول (٢)

الأطعمة التي تلقاها الأطفال من الذكور والنساء في الفئتين العمريتين ٣ - ٤ و٧ - ٩ (الهند)

قائمة الأطعمة مقدرة بالغرام	العمر بالسنوات					
		٣ _ ٤			٧-٩	
	RDA (*)	ذكر	أنثى	RDA	ذكر	أنثى
حبوب	١٧٣	١١٨	٩٠	٢٥٠	٢٥٢	٢٤٠
بقول	٥٥	٢٢	١٨	٧٠	٤٩	٢٥
خضراوات	٦٢	٣	٠	٧٥	٠	٠
جذور ودرنات	٤٠	١٥	١٣	٥٠	٤٢	٠
فواكه	٥٠	٣٠	١٧	٥٠	١٧	٦
حليب	٢٢٥	١٨٨	١٧٣	٢٥٠	١٢٢	١٠
سكر أبيض وأسمر	٢٢	١٣	١٦	٣٠	٣٠	١٢
دسم وزيوت	٣٠	٥	٢	٥٠	٢٣	٨

المصدر: Devadas, R. and G. Kamalanathan, «A Women's First Decade»، ورقة قدمت إلى مؤتمر المنظمات غير الحكومية NGO حول المساواة والتنمية والسلام، نيودلهي، ١٩٨٥.

في الأرجنتين عام ١٩٨٦، ووفقا لمصادر رسمية، ٦٨٥ ألف طفل في بوينس آيرس الكبرى وما يزيد على ٣٨٥٠٠ في مقاطعة بوينس آيرس لم يأكلوا ما يكفي لبقائهم أحياء؛ وهم يشكلون معا ثلث الأطفال تحت سن ١٤ [١٥].

والموت جوعا مرض مستوطن في أقصى شمال البرازيل الفائق الفقر، حيث يولد ما تدعوه IBAS (مجموعة البحث العمومية في البرازيل) «عرق - أدنى» ويدعوه علماء التغذية التقزم المستوطن. فالأطفال في هذه المنطقة أقصر بنسبة ١٦ في المائة وأقل وزنا بنسبة ٢٠ في المائة من أمثالهم في العمر في أي مكان من البرازيل - الذين هم أيضا ليسوا جيدي التغذية تماما.

(*) RDA: Recommended Dietary Allowances، الحصص الغذائية الموصى بها.

الجدول (٣)

وفي جامايكا أيضا، تناقص استهلاك الغذاء كما يبين الجدول التالي:

البند	عدد الوحدات الحرارية أغسطس ١٩٨٤	عدد الوحدات الحرارية نوفمبر ١٩٨٥	التغير ٪
طحين	٢,٢٣٢	١,٤٤٣	-٣٥
دقيق الذرة	٣,٦٦٩	٢,٠١٣	-٤٥
أرز	١,٦٤٦	٩٠٥	-٤٥
دجاج	٢٢٠	١٧٤	-٢٠
حليب مجفف	١,٠٣٧	٥٠٨	-٥١
زيت	١,٠٠٣	٨٢٣	-٨١
سكر	١,٧٢٧	١,٢٥٣	-٢٧

المصدر: Suzan George, "A Fate Worse than Debt", 1988, p. 188

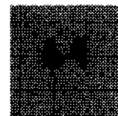
ومع ارتفاع أسعار الغذاء إلى ما فوق قدرة الناس الشرائية لا مناص من انحدار صحة الأطفال. ففي العام ١٩٧٨ كان أقل من ٢ في المائة من الأطفال الداخلين إلى مشفى الأطفال في بوستامينت يعانون سوء التغذية، وما نسبته ١,٦ في المائة يعانون الأمراض المعدية المعوية المرتبطة بسوء التغذية. وبحلول العام ١٩٨٦، عندما أصبحت الآثار الكاملة لسياسات التكيف ملموسة، تضاعفت أرقام الداخلين إلى المستشفيات بسبب سوء التغذية وأصبحت أربعة في المائة تقريبا؛ أما أرقام الداخلين بسبب الأمراض المعدية المعوية فبلغت خمسة في المائة تقريبا [١٦].

إن سوء التغذية هو، عدديا، الخطر الأكثر جدية على صحة الأطفال خصوصا في البلدان النامية. وتوضح مسوح لأقاليم مختلفة من العالم أنه في أي لحظة يخمّن أن عشرة ملايين طفل يعانون سوء تغذية حاد وأن ما يزيد على ٢٠٠ مليون يتغذون بشكل غير كافٍ [١٧].

إن تزايد الحرمان الغذائي للأطفال هو إحدى نتائج السياسات ذاتها التي تقود إلى حرمان التربة من المغذِّيات. فالسياسات الزراعية التي تستخلص الفائض لتلبي أهداف التصدير وتعزز مكاسب التبادل الخارجي تولد ذلك الفائض عبر خلق مستويات جديدة من إفقار النساء والأطفال والبيئة. وكما أشارت ماريا مايس [١٨]، فإن مفهوم الفائض يمثل تحيزا بطريركيا لأنه، من وجهة نظر الطبيعة والنساء والأطفال، يستند إلى الفائض المادي الذي ينتج بما يفوق ويزيد على متطلبات البيئة أو المجتمع، فهو يُسرق بالقوة ويستولى عليه من الطبيعة (التي تحتاج إلى حصة مما تنتجه كي تجدد نفسها) ومن النساء (اللواتي يحتجن إلى حصة من إنتاج الطبيعة كي يدعمن ويكفلن بقائهن وأطفالهن). إن سوء التغذية وأمراض العجز الناجمة عنه يسببها أيضا تدمير التنوع الحيوي الذي يعد القاعدة الغذائية في مجتمعات عيشة الكفاف. فمثلا، الباثوا Pathua نبات أخضر الأوراق ومهم لأنه ذو قيمة غذائية عالية ينمو إلى جانب القمح، وعندما تعشب النساء حقل القمح لا يسهمن فقط في إنتاجية القمح بل يحصدن أيضا مصدرا غذائيا غنيا لأسرهن (أي الباثوا). ولكن، مع الاستخدام الكثيف للمخصِّبات الكيماوية أصبح الباثوا منافسا رئيسيا للقمح، واعتبر «عشبة ضارة» ينبغي التخلص منها بالمبيدات. وهكذا تتحطم الدورة الغذائية؛ وتحرم النساء من العمل؛ ويحرم الأطفال من مصدر مجاني للغذاء.

أزمة المياه

تسهم أزمة المياه بنسبة ٣٤,٦ في المائة من المجموع الكلي لوفيات الأطفال في العالم الثالث، ففي كل عام يموت ٥ ملايين طفل نتيجة الإسهالات [١٩]. إن انخفاض توافر المصادر المائية، نتيجة تحويلها إلى أغراض الصناعة والزراعة المصنعة والعوامل المعقدة المرتبطة بإزالة الغابات والتصحر والجفاف؛ كل ذلك يشكل تهديدا شديدا لسلامة الأطفال وبقائهم. ومع تناقص إمكان الوصول إلى المياه، يتزايد تلوث مصادر المياه والأخطار الصحية المرتبطة به. تستلزم «التنمية» بموجب النموذج الإرشادي التقليدي المزيد من الاستخدام الكثيف والمسرف للمياه ـ السدود والري الكثيف من أجل الزراعة الثورية الخضراء، مياه من أجل الفنادق المكيفة بالهواء والتي تتكاثر كالفطر، وكذلك لأجل الشبكات المعقدة الصناعية ـ المدينية، ومياه من أجل التبريد، إضافة إلى تلوث



الناجم عن إلقاء النفايات الصناعية. ومع تسبب التنمية بالمزيد من الطلب على المياه، يضحى بالحاجة إلى الماء النظيف والآمن اللازم لبقاء الأطفال والراشدين.

توضح أنطونيا ألكانتارا، إحدى البائعات من سكان الأحياء الفقيرة خارج مدينة مكسيكو، أن ماء الصنبور عندها «أصفر ومليء بالديدان»، وحتى المياه القذرة لا يكفي المتاح منها. إن الاحتياجات المائية لمدينة مكسيكو ذات الـ ٢٠ مليون نسمة سببت انخفاض منسوب المياه في الطبقة الجوفية أكثر من ٣,٤ أمتار سنويا [٢٠]. ومن يتاح لهم الوصول إلى منظومة المياه في مدينة مكسيكو هم عادة أفراد الطبقتين الثرية والوسطى. وفي الواقع يتم تشجيعهم على التبذير لأن الدعم المالي الحكومي يتيح للمستهلكين دفع أقل من عُشر الكلفة الفعلية للمياه. أما الفقراء، من جهة أخرى، فغالبا ما يجبرون على شراء المياه من المقاولين الذين يحددون السعر تبعا للطلب.

وفي دلهي، العام ١٩٨٨، مات ٢٠٠٠ نسمة (أطفال بشكل رئيسي) نتيجة مرض الكوليرا الذي تفشى في جماعات الساكنين في الأحياء الفقيرة. هذه الجماعات «استقرت ثانية» عندما أزيلت أحياؤها من دلهي لتجميل عاصمة الهند. ولم تزود هذه الجماهير المهملة لا بمياه شرب آمنة ولا بمرافق صرف صحي كافية؛ وبالتالي فإن أطفال الجماعات الفقيرة هم وحدهم الذين ماتوا بسبب الكوليرا. أما على طول نهر يامونا فإن في أحواض السباحة ما يكفي من المياه المُكَلْوَرة (*) لحماية السابحين وهم السياح والدبلوماسيون والصفوة [٢١].

الأخطار السامة

يغدو واضحا في أواخر القرن العشرين أن منظوماتنا العلمية غير كافية تماما لمواجهة أو التخلص من الأخطار ـ الفعلية والمحتملة ـ التي يخضع لها الأطفال بالأخص. وتبدو كل كارثة مثل تجربة تجرى على الأطفال، وكأنهم حيوانات تجارب لتعلّمنا المزيد حول تأثيرات المواد القاتلة التي تُدخَل في الإنتاج والاستعمال اليومي. ولسوف تلزم المنظومات البطريركية الصمت إزاء هذه المواد السامة، لكن النساء باعتبارهن الأمهات لا يستطعن تجاهل التهديدات التي يتعرض إليها أطفالهن. فالأطفال هم الأكثر حساسية إزاء الملوثات الكيماوية، ولذلك فإن التلويث الكيمائي للبيئة أكثر ما يتجلى وضوحا في صحتهم المعتلة.

(*) المضاف إليها غاز الكلور من أجل تعقيمها (المترجم).



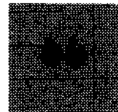
عندما وقعت كارثتا لوف كانال وباهوبال، كان الأطفال هم الضحايا الأسوأ تأثرا بها، وفي كلا المكانين. كانت النساء هن من واصل المقاومة ورفض السكوت والاستجابة لرغبة الشركات والوكالات الحكومية.

كان لوف كانال، طوال عقود، مكبّا للنفايات الكيماوية العائدة لشركة هوكر للكيماويات، وقد شيدت بيوت في هذا الموقع لاحقا. وبحلول السبعينيات كان الموقع منطقة سكن آمنة لأفراد من الطبقة الوسطى، لكنّ الساكنين هناك لم يكونوا على دراية بالمخزونات السامة القابعة تحت بيوتهم. ولقد ابتلي أولئك الذين قرب الموقع بمشكلات صحية منها الصداع والدوار والغثيان والصرع، كما تكاثرت أمراض الكبد والكلية والاحتباس البولي المتكرر. ووصلت أيضا أخطار الأمراض الولادية إلى نسبة عالية منذرة بالخطر بلغت ٥٦ في المائة، وبضمنها الصَّمَم الطفولي، إضافة إلى معاناة الأطفال من نسبة عالية غير اعتيادية من اللوكيميا والسرطانات الأخرى [٢٢]، ووصلت نسبة الإجهاضات إلى ما يفوق ٧٥ في المائة فوق المعدل الطبيعي، ومن بين كل ١٥ امرأة حاملا في موقع لوف كانال، ولدت اثنتان فقط مواليد سليمة صحيا.

كانت أمهات الأطفال الذين يتهددهم الموت والمرض أول من دق ناقوس الخطر وأبقى القضية حية.

وفي اليابان، كان لاعتماد الصيادين وأسرهم في خليج ميناماتا على وجبة السمك نتائج كارثية بسبب التلوث الكثيف للسمك بمادة ميتانول الزئبق التي جرى إفراغها في الخليج طوال فترة امتدت ٣٠ عاما من قبل مصنع تشيسيو للكيماويات.

وفي باهوبال، في العام ١٩٨٤، أدى تسرب مبيدات زراعية من مصانع يونيون كاربيد إلى موت فوري للآلاف. ولا تزال مجموعة من الأمراض المزمنة تصيب المزيد من الآلاف الآخرين من أولئك الذين أفلتوا من الموت. زد على ذلك ما تعانيه النساء أيضا من مضاعفات الأمراض النسائية وعدم انتظام الدورة الشهرية. وبواسطة بحوث وبائية جرت حتى الآن، وُثقت أنواع الأذية التي لحقت بضحايا الغاز المتسرب، والتي أصابت أجهزتهم التنفسية والتناسلية والعصبية والعضلية والعظمية والمناعية. كما وثقت أيضا تأثيرات لافتة في حجمها شملت الإجهاضات الفورية والأجنة الميتة، ومعدل وفيات الأطفال بين ضحايا الغاز المتسرب [٢٣].



بعد عدة أشهر من كارثة تسرب الغاز، أنجبتُ ابنا. كان معافى. وبعد ذلك ولدت طفلا آخر في المستشفى. لكنه لم يكن مكتملا تماما. لم تكن له ساقان ولا عينان وولد ميتا. ثم ولد لي طفل ثالث لكنه مات فورا. ثم ولدت طفلا رابعا بعد مضي شهر ونصف فقط. بدا جلده مسفوعا ونصف رأسه فقط قد اكتمل، أمّا النصف الآخر فكان مملوءا بالماء. لقد ولد ميتا وكان أبيض بالكامل. تعرضت لآلام شديدة قبل أن ألد بشهرين، فقد آلمتني ساقاي كثيرا، حتى أنني لم أكن أستطيع الجلوس أو التجوال في الجوار. وأصبت بطفح جلدي في كامل جسمي. قال الأطباء إنني سوف أتعافى بعد ولادة الطفل، لكنني لا أزال أواجه هذه المشكلات [٢٤].

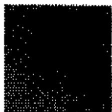
الأخطار النووية

هيروشيما، جزيرة ثري مايل، جزر المحيط الهادي، تشيرنوبل... تذكرنا كل واحدة من هذه الكوارث النووية بأن التهديد النووي أشد تأثيرا بالنسبة إلى الأجيال المستقبلية مقارنة بنا.

كانت ليجون إيكنيلانغ في السابعة من عمرها عندما نفذ اختبار برافو Bravo النووي على جزيرة بيكيني. تتذكر حكة عينيها والغثيان وشدة الوهج. بعد يومين من إجراء الاختبار، أخليت ليجون وأهلها إلى قاعدة أمريكية على جزيرة كواجالين المرجانية. وظلوا هناك مدة ثلاث سنوات، لأن الحياة في رونغيلاب كانت معرضة لخطر شديد. توفيت جدة ليجون في الستينيات بسبب سرطاني الغدة الدرقية والمعدة. وتوفي والدها إبان حدوث الاختبار النووي. وتكتب ليجون:

لقد حدثت لي سبعة إجهاضات وأجنة ميتة. وكان ثمة أيضا ثماني نساء أخريات على الجزيرة ولدن مواليد يبدون مثل كتل هلامية. لقد حملنا بعض هذه الأشياء ثمانية أشهر، تسعة أشهر، لم يكن ثمة لا ساقان ولا ذراعان، ولا رأس ولا شيء. كما ولد أيضا أطفال آخرون لن يتعرفوا أبدا على هذا العالم أو على والديهم. إنهم يستلقون هناك وحسب... أذرع وسيقان ملتوية، ولا يتكلمون أبدا [٢٥].

إن كل جانب من جوانب التدمير البيئي يتحول إلى تهديد شديد لحياة الأجيال المستقبلية. وقد كُتب الكثير عن قضية الاستدامة بما هي «مساواة بين الأجيال»، لكن ما يتم إغفاله هو أن قضية العدل بين الأجيال



يمكن أن تتحقق فقط من خلال العدل بين الجنسين. فلا يمكن إيلاء الأطفال اهتماما محوريا إذا كانت أمهاتهم في أثناء ذلك خارج دائرة الرعاية والاهتمام.

خلال العقود المنصرمة، طورت الائتلافات النسائية استراتيجيات بقاء وكفاح ضد التهديد المحيق بأطفالهن والناجم عن التهديدات المحيطة بالبيئة.

استراتيجيات البقاء للنساء والأطفال

بما أن البقاء يتعرض للمزيد من التهديد الناجم عن الاتجاهات السلبية للتنمية والتدهور البيئي والفقر، تُطوّر النساء والأطفال أساليب جديدة لمواجهة التهديد.

اليوم، أكثر من ثلث الأسر في أفريقيا وأمريكا اللاتينية والعالم المتطوّر تعيلها إناث؛ ففي النرويج يصل الرقم إلى ٣٨ في المائة، وفي آسيا إلى ١٤ في المائة [٢٦]. وحتى عندما لا تكون النساء السند العائلي الوحيد فإنهن يبقين الداعمات الرئيسات، نظرا إلى ما ينفقن من عمل وطاقة في سبيل تأمين رزق الأسرة. فمثلا، ينبغي على النساء والأطفال في المناطق الريفية قطع مسافات إضافية لجمع الحطب والماء، وينبغي عليهن في المناطق المدينية تأمين المزيد من الأجر خارج العمل. وفي غالب الأحيان يتعارض الوقت الإضافي المُنفق في العمل من أجل مؤازرة الأسرة مع الوقت والطاقة اللازمين لرعاية الطفل. وأحيانا، تضطلع البنات والأطفال بجزء من عبء الأم: ففي الهند، النسبة المئوية للعاملات الإناث تحت سن ١٤ عاما تتزايد من أربع إلى ثمان في المائة. وفي الفئة العمرية ١٥ ـ ١٩ سنة تزداد نسبة المشاركة في قوة العمل إلى ١٧ في المائة للإناث، لكنها تنخفض إلى ثمان في المائة للذكور [٢٧]. وهذا يعني أن المزيد من البنات تنتزعهن قوة العمل، في حين يرسل المزيد من الصبيان إلى المدرسة. ولعلّ هذه النسبة الكبيرة توضح المعدّلات المرتفعة لإغلاق مدارس الإناث، وهذه النتيجة تدعمها المستويات المرتفعة من الأمية بين العاملات الإناث، مقارنة بنسبة ٥٠ في المائة بين الذكور. وتشير التوقعات إلى أنه بحلول العام ٢٠٠١ سوف تزداد نسبة المشاركة في العمل بين الفتيات ضمن الفئة العمرية «٠ ـ ١٤ سنة» لتتجاوز ٢٠ في المائة، وضمن الفئة العمرية «١٥ ـ ١٩ سنة» لتصل إلى حدود ٣٠ في المائة [٢٨].

وقد خمّنت منظمة العمل الدولية (ILO) أنه في بداية الثمانينيات سيكون العدد الكلي للأطفال تحت سن ١٥ عاما و«الفاعلين اقتصاديا» بحدود ٥٠ مليونا؛ أما منظمة الصحة العالمية (WHO) فتقدرهم بـ ١٠٠ مليون. وثمة

١٠٠ مليون آخرون من أطفال «الشوارع» الذين بلا عائلات ولا منازل. هؤلاء هم ضحايا الفقر والتخلف والشروط البيئية الرديئة - الشعب المهمَل في المجتمع - الذين يقع عبء بقائهم على كاهلهم كليا، فلا حقوق لهم ولا رأي.

لقد أنشئت نساء الشيبكو في الهيملايا منظمة لمقاومة التدمير البيئي الذي يسببه قطع الأشجار.

إنّ تضافر ربّات البيوت في لوف كانال لهو مثل آخر شهير على النشاط المثابر للزوجات الشابات في سبيل ضمان سلامة أسرهنّ؛ وأفضى إلى نشوء منظمة «مواطنون لأجل التخلص من النفايات النووية».

وقد واصلت مجموعة نسائية من ضحايا كارثة باهوبال الكفاح مدّة سبع سنوات للحصول على حقهن من شركة يونيون كاربيد.

وعبر سياقات مختلفة، في الشمال والجنوب، وفي المناطق المتدهورة بيئيا والأماكن الملوثة، تتماهى النساء مع مصلحة الأرض وأطفالهن في بحثهن عن حلول لأزمة البقاء. وهن يحاولن، في وجه كل التحيزات، إعادة نسج الشبكة التي تربط حياتهن بحياة أطفالهن وحياة الكوكب. فمن منظور النساء، إن الاستدامة مستحيلة من دون عدالة بيئية، والعدالة البيئية مستحيلة من دون العدالة بين الأجيال والجنسين.

فإلى من سوف ينتسب المستقبل؟ إلى النساء والأطفال الذين يصارعون من أجل البقاء والأمان البيئي؟ أم لأولئك الذين يعاملون النساء والأطفال والبيئة كأشياء يمكن الاستغناء عنها ورميها؟ لقد اقترح غاندي اختبارا بسيطا لاتخاذ قرار في لحظة الشك. قال: «استحضر وجه أقل الأشخاص امتيازا ممن تعرفهم ثم تساءل إن كان عملك سوف يؤذيه أو ينفعه» [٢٩]. ينبغي علينا أن نوسع معيار «الشخص الأخير» إلى «الطفل الأخير» إذا كنا جديين فيما يخص وضع مدوَّنة للعدالة البيئية تحمي الأجيال المستقبلية.

هامشية الطفل الأخير: النموذج الإرشادي المهيمن

من وجهة نظر الحكومات والوكالات الدولية والنخب الحاكمة لا يحتاج «الطفل الأخير» إلى قارب نجاة. وقد طوّر هذه النظرة بوضوح تام غاريت هاردين في كتابه «أخلاقيات قارب النجاة» [٣٠]: الفقراء والضعفاء «فائض» سكاني يلقي عبئا غير ضروري على موارد الكوكب. إن هذه النظرة، والاستجابات والاستراتيجيات التي انبثقت منها، تتجاهل حقيقة أن الضغط الأعظم على موارد الأرض لا يصدر عن الأعداد الضخمة من الناس الفقراء بل عن العدد القليل من النخبة العالمية المُسرفة.



بتجاهلها هذه الضغوط الاستهلاكية على الموارد والتقنيات المدمِّرة، تدفع الخطط «الحفاظية» على نحو متزايد الطفل الأخير قُدما إلى هوامش الوجود. فالاستراتيجيات الرسمية، التي تعكس مصالح النخبة، تلمح بقوة إلى أن العالم سيكون في حال أفضل إذا أمكن فرز فقرائه «غير ـ المنتجين» من خلال استراتيجية قارب النَّجاة. ويستخدم المذهب البيئي على نحو متزايد في اللغة المنمّقة للمدراء ـ التكنوقراط الذين يرون في الأزمات البيئية فرصة لاستثمارات وأرباح جديدة. إن خطة البنك الدولي للعمل في المناطق الاستوائية، واتفاقية المناخ، ومعاهدة مونتريال الإضافية غالبا ما يُنظر إليها كوسائل جديدة من أجل استبعاد الفقراء بغية «إنقاذ» الغابات والمناخ والمُشتَرَكات Commons البيولوجية واستغلالها من قبل الأغنياء وذوي النفوذ. ويحوَّل الضحايا إلى أوغاد بموجب هذه الخطط البيئية ـ أمّا النساء اللواتي كافحن كثيرا لحماية أطفالهن في وجه التهديدات البيئية، فيصبحن عناصر ينبغي ضبطها أمنيا من أجل حماية الكوكب [٣١].

وعلى الدوام، انبثقت صور «الانفجارات السكانية» من مخيلّة بطريركية حديثة في فترات الاستقطاب الاجتماعي والاقتصادي المتزايد. فقد رأى مالتوس [٣٢] عدد السكان ينفجر عند فجر الحقبة الصناعية؛ وبين الحربين العالميتين الأولى والثانية نُظر إلى مجموعات معينة على أنها تهديد يفسد المخزون الجيني البشري؛ وبعد الحرب العالمية الثانية، البلدان التي هدّدت وصول الولايات المتحدة إلى الموارد والأسواق أصبحت تعرف باسم «البراميل المليئة بمسحوق السكان». واليوم، إن الاهتمام ببقاء الكوكب قد جعل ضبط التلوث يبدو مقبولا وحتى مُلحا في مقابل الصور المكتظة بالحشود الجوعى في العالم.

إن هذا التركيز على أعداد السكان لَيخفي في طياته الوصول المتفاوت للناس إلى الموارد والعبء البيئي المتفاوت الذي يلقونه على كاهل الأرض. وإذا أردنا التحدث عالميا فإن أثر الانخفاض الحاد في تعداد السكان في أكثر المناطق فقرا في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، سيكون أصغر بما لا يقاس من الأثر الذي يخلفه انخفاض مقداره خمسة في المائة في البلدان الأكثر غنى آخذين بالاعتبار مستويات الاستهلاك الراهنة [٣٣].

وفي سياق برامج تنظيم السكان، تُنتهك حرمة أجساد النساء بوحشية من أجل حماية الأرض من تهديد التزايد السكاني، ذلك في حين أن خصوبة النساء بحد ذاتها تتعرض لتهديد التلوث الصناعي، كما توضع مصالحهن في



تعارض مع مصالح أطفالهن. وتبدو هذه السياسة التفريقية المسيطرة ضرورية من أجل إدارة الأزمة البيئية لمصلحة أولئك الذين يتحكمون بالسلطة والامتيازات.

كما أن اللغة الصاعدة للمدراء التكنوقراط تصف النساء بأنهن «البيئة» المنفعلة للطفل، أو «القنبلة» الخطيرة التي تهدد بـ «الانفجار السكاني». وفي كلّ من الحالتين، إن النساء اللواتي لا تنفصل حياتهن عن حياة أطفالهن ينبغي تدبّرهن من أجل حماية الأطفال والبيئة وقد دعي رحم الأم «بيئة» الطفل. وحتى في البيئة المحميّة نسبيا ضمن رحم الأم فإن الطفل النامي بعيد عن الحماية الكاملة. وإن صحة الأم المرتبطة على نحو وثيق بحسن حال الطفل تُختزل إلى مجرد «عامل من عوامل بيئة الجنين».

وتطرح آراء منزوعة السياق مشابهة للعلاقة بين النساء والأطفال كحلول لإدارة المخاطر البيئية في مكان العمل. إن «تدابير حماية الجنين» هي الوسائل التي يحوِّل أصحاب الأعمال بواسطتها التركيز عن إنتاجهم الخطير من خلال السماح «بحماية الجنين الذي لم يولد» ونقل النساء الحوامل (أو اللواتي يرغبن في الحمل) من النطاقات الخطيرة [٣٤]. وفي حالات متطرفة وافقت نساء على «تعقيم» أنفسهن بغية الاحتفاظ بأعمالهن ولقمة عيشهن. وتتضمن الممارسات الأكثر نمطية مراقبة الدورة الشهرية للنساء وانتظار أن تجهض المرأة حملها قبل توظيفها. وقد ذكرت لِنْ نيلسون أنه «من اليسير جدا افتراض التلوث وقبول النقل وتدخل الطب التوليدي، لكن هذه كلها تستجيب للأعراض وليس للداء» [٣٥].

الرد الشعبي

تبدأ الزمر الاجتماعية والمنظمات غير الحكومية والحركات البيئية والنسوية في إبطال مفعول الانحطاط البيئي بواسطة عكس الاتجاهات التي تدفع النساء والأطفال إلى ما وراء عتبة البقاء. وكما أسلفنا سابقا، فإن حركة شيبكو في الهند كانت مثلا على ذلك. وفي كينيا شجعت حركة الحزام الأخضر على قيام ١٠٠٠ حركة مماثلة لها. وفي ماليزيا، نشطت حركتا تحالف ساهبال واتحاد المستهلكين في بينانغ مع مجتمعات القبائل والفلاحين والصيادين من أجل عكس اتجاه الانحدار البيئي. وإن قيام القبائل بمحاصرة



عمليات قطع الأشجار في ساروواك نشاط مهم آخر انخرطت فيه هذه المنظمات. وفي البرازيل كان لحركة ADFG تأثير في مجالات الزراعة المستدامة والحقوق الفطرية والديون والتكيف البنيوي.

إن ما يميز هذه الردود الشعبية يتمثل في وضعها الطفل الأخير في مركز الاهتمام، واستنباطها الاستراتيجيات التي تقوِّي النساء وتحمي الطبيعة بشكل متزامن. وإن النشاط الصاعد بخصوص النساء والصحة والإيكولوجيا، من قبيل الحوار الذي عقد بين مؤسسة الأبحاث الهندية ومؤسسة همرشولد السويدية [٣٦]، وتجمّع Planeta Femea في المنتدى العالمي في الريو ١٩٩٢ [٣٧] تشير جميعا إلى توجهات جديدة تتذهن سلامة الأطفال والنساء والطبيعة بموجب تصورات كلية وليس مجزَّأة.

وضع النساء والأطفال في المقام الأول

في العام ١٩٨٧، في مؤتمر البريّة، قال أوريون ليونز من شعب أونونداغا: «خفف الوطء وامش بحذر على الأرض لأن وجوه الأجيال المستقبلية ترفع بصرها من الأرض منتظرة دورها في الحياة» [٣٨].

في ظل المآثر العظيمة لنمو مؤشرات الناتج القومي الإجمالي والتراكم الرأسمالي المتزايد، كانت وجوه الأطفال والأجيال المستقبلية هي التي غابت عن عقول صانعي السياسة في مراكز القوة الدولية. لقد استبعد الطفل من الاهتمام، أمّا الثقافات التي كانت تتمحور حول الطفل فقد دمّرت وهمشت. إن التحدي الذي يواجه صانعي السياسة في العالم يكمن في التعلم من الأمهات والقبائل والمجتمعات الأخرى كيفية تركيز القرارات على معاناة الأطفال.

إن وضع النساء والأطفال أولا ليتطلب قبل كل شيء إبطال المنطق الذي يعامل النساء كتابعات أقل شأنا، فهن يلدن الحياة، ويعامل الرجال كأسياد، فهؤلاء يدمرون الحياة. إن كل المآثر البطريركية التي سلفت استندت إلى الاغتراب عن الحياة، وقادت إلى إفقار النساء والأطفال والبيئة. وإذا أردنا عكس اتجاه هذا الانحدار فإن خلق، وليس تدمير، الحياة يجب أن ينظر إليه على أنه المهمة الإنسانية حقا، وأن ينظر إلى جوهر الإنسانية على أنه القدرة على إدراك واحترام وحماية حق الحياة لكل الأنواع الحية في العالم.

* * *

18

تعرف الخبرة البيئية للنساء (*)

دين كورتين

العنف المؤسساتي والمنهجي

بالإضافة إلى أدوارهن المعترف بها على نطاق واسع كأمهات ومربيات. فإن النساء هن أيضا مزارعات العالم. كما تقدم النساء الرعاية الطبية لمعظم العالم. تتطلب هذه الأدوار الجوهرية الثلاثة اقترابا موثوقا من السيرورات الطبيعية البشرية ومعرفة بها. وإن أحد الأسباب التي ربما تصعِّب علينا نحن في «العالم الأول» (1) تعرف الخبرة البيئية للنساء ليكمن في أننا ننظر إلى أعمالهن بعدسات مفهومية تشوه منهجيا تلك الأعمال. ولذلك يعسر علينا التركيز على قيمة تلك الأعمال. وأقترح أن مثل هذه العدسات، بمعنى مهم فلسفيا، عنيفة.

«الكثير من العنف ضد النساء أتاحته، وإن خطأ، الرغبة المخلصة في تقديم المساعدة»

دين كورتين

(*) ظهرت نسخة مختلفة قليلا من هذه المقالة في Chinnagounder's Challenge: The Questions of Ecological Citizenship (Bloomington: Indiana University Press, 1999 ويعاد طبعها بإذن.

وسواء استطعنا تعريف العنف أم لا، فإننا في العالم الأول بارعون في تعرّف العنف الفردي. فالإساءة إلى طفل هي من قبيل عنف فرد - ضد - فرد، الذي يمكن أن يكون مقنّعا أو صريحا. فمثلا، إن الإساءة إلى طفل يمكن أن تكون صريحة ومادية بما يؤدي إلى كسر في العظام وكدمات في الوجه، أو يمكن أن تكون عنفا مقنعا وأكثر مراوغة، كما في أسلوب الإساءة النفسية من قبل الوالدين التي تُفقد الطفل تقديره لذاته. فالغربيون بارعون في تعرف العنف الفردي، كما أقترح، لأننا ورثة نمط من الفردية الليبرالية، تلك التي من معتقداتها المائزة الإيمان باستقلالية الفرد: فليس مصادفة، على سبيل المثال، أن الفلاسفة النفعيين الذين أفتوا بحكم الهند لمصلحة شركة الهند الشرقية قد اعتبروا المجتمع «كيانا مفترضا» مصالحه ليست سوى مجموع مصالح أعضائه الأفراد [٢].

لكن الفردية الليبرالية تجعل من الصعب تعرف شكلين آخرين من العنف، العنف المنهجي والعنف المؤسساتي [٣]. يشير «العنف المنهجي» إلى نموذج من التفكير تراتبي وواسع الانتشار، إلى شكل من «الإدراك المتغطرس» الذي يفضل بعض الجماعات ويهمش أو يخضع أخرى من دون أي سبب مسوغ خلقيا. وإن العنصرية والجنسانية والكولونيالية والطبيعية أشكال من العنف المنهجي. أما «العنف المؤسساتي» فيشير إلى العنف الذي تيسره مؤسسات ثقافية منظمة تماما. وقد يتطلب العنف المنهجي، كالعنصرية مثلا، خلق مؤسسات عنيفة: مدارس عنصرية وقوى شرطة ومنظومات قانونية.

وخلافا للعنف الفردي، فإن كلا من العنف المنهجي والمؤسساتي نادرا ما يكون نتيجة لنوايا الفرد الواعية. عندما أكون مذنبا بسلب أو قتل شخص آخر، فمن المحتمل أنني سوف أقدر على استبطان ذاتي واكتشاف مسؤوليتي عن هذه الأعمال من العنف الفردي. ولكن من غير المحتمل إلى حد كبير أننا سوف نتحمل أي مسؤولية فردية عن منظومة عنف أو المؤسسة المرتبطة بها. ربما يكون ضابط الشرطة العنصري «جزءا من منظومة» العنف المؤسساتي ولكن من غير المرجح أن نحمِّل أي فرد المسؤولية عن المنظومة أو المؤسسة. فمثلا، بالتعارض مع محاولات دراسة العنف المنهجي بواسطة برامج الأداء الإيجابي في الولايات المتحدة، غالبا ما نسمع الناس يقولون، «إنني لا أجيز شخصيا الأعمال الظالمة التي حدثت في الماضي، ولذلك ليس بمقدوري تحمل

المسؤولية عن ضروب عدم المساواة المعاصرة». يكون لمثل هذه النظرة معنى في سياق شكل محدد من الفردانية الليبرالية حيث يؤخذ بالحسبان فقط اللوم على العنف. لكنها تخفق في تعرف أشكال العنف المؤسساتي والمنهجي. فهذه أشكال من العنف بلا نية فردية. عندما نكون مستفيدين من منظومات الاستبعاد هذه، فمن المرجح أن نعتبر أنها عادلة. لكن أولئك المستبعدين يعرفون أفضل عنها. ويمكن أن نصور تصنيفا للعنف المقترح هنا كما يلي:

النوع	صريح	مقنّع
فردي	السلب	التهديدات الشخصية
	القتل	تشويه السمعة الشخصية
مؤسساتي	قسوة جهاز الشرطة	مؤسسة العبودية
	الإرهاب	مؤسسات الفصل العنصري
منهجي	العنف المنزلي	الجنسانية
	الإبادة الجماعية	العنصرية
	نزع ملكية الأراضي	الكولونيالية

من المسلم به أن ثمة مشكلات تسمية في تصنيف كهذا. إن «الكولونيالية» على سبيل المثال، قد تشير إما إلى مجموعة منهجية من المواقف، أو إلى مجموعة فعلية من المؤسسات نشأت لإسناد وتشجيع المواقف الأساسية. وعلى نحو مشابه، قد يكون القتل ببساطة عملا من قبيل عنف شخص - ضد - شخص، أو ربما يكون شكلا من العنف المنهجي الذي أدى إلى مؤسسات عنيفة. ومن المثير والمهم فلسفيا حقيقة أن هذه الانزياحات اللفظية ممكنة الحدوث. ويوحي الافتقار إلى أرضية راسخة لمناقشة العنف إلى أننا ربما لم نفهم بعد تماما ما العنف.

إن اهتمامي الخاص في هذه المقالة ينصب على السؤال لماذا غالبا ما أُغفلت إسهامات النساء في إنتاج الغذاء. وأقترح، استنادا إلى التمييز بين العنف الفردي والمؤسساتي والمنهجي أن إهمال المنظورات التقليدية للنساء



أفضل ما يفهم إذا اعتبرناه شكلا من العنف المؤسساتي والمنهجي. وهذا يعني أنه وإن يكن ثمة بلا ريب أفراد يرغبون عامدين في تهميش المنظورات التقليدية للنساء، إذن فإن تحليلا أكثر اقتدارا يتمثل في إدراك أن سمات معينة للقصة التنموية جعلت من الصعب إلى حد كبير تعرف العمل الزراعي للنساء وتقديره.

وأستنتج من ذلك أن ما يمكن دعوته بالمذهب التنموي هو شكل من العنف المنهجي الذي يسّر نشوء مؤسسات عنيفة. وباتخاذ الزراعة مثلا فإن أولئك الذين استفادوا في العالم الأول من منظومات التهميش من المرجح أن يعتبروا أن برامج التنمية الزراعية، كالثورة الخضراء، تعد تقدما (٤). لكن أولئك الذين يخبرون الثورة الخضراء من الجانب الآخر يعرفون أفضل.

المؤسسات والثقافة المادية

ثمة موضوعة متواترة في النسوية الإيكولوجية وفحواها أهمية تعرف الأدوار التي لعبتها النساء تقليديا في التوسط بين الطبيعة والثقافة البشرية. وقد فعلت النساء ذلك بطرق عديدة، لكن أدوارهن كمزارعات أو كفلاحات تقليديا، حاسمة على الخصوص بالنسبة إلى أي معالجة دقيقة للأزمة البيئية التي نواجهها. وفي هذا الصدد، من المهم أن نعارض الزراعة التقليدية وغالبا ما تكون المسؤولية الرئيسية التي تضطلع بها النساء، بالزراعة في الثورة الخضراء، التي في غالب الأحيان تحدد بأنها من أعمال الرجال. التعارض صارخ: تميل الزراعة التقليدية إلى صغر المقياس، كما تعتمد على تلاؤم الخصائص الوراثية للبذور مع الشروط المحلية. إنها متنوعة وتتطلب ارتباطا بين المحاصيل والدواب. والزارعة، بدورها، جزء وحسب من منظومة أكبر تتضمن المشتركات البيولوجية التي تقدم مواد البناء والعلاجات الدوائية.

وعلى العكس، إن زراعات الثورة الخضراء كبيرة المقياس وهذا يتطلب استثمارا أكبر في الآلات الزراعية. كما أن الخصائص الوراثية للبذور تأتي من الشركات متعددة الجنسيات، وتصمم رزمة المُدخلات بالكامل بجعل الأرض تتلاءم مع متطلبات هذه المدخلات. وهذا يستلزم بالضرورة الري الكثيف. إنها منظومة زراعة أحادية النبات، ولذلك تعتبر كل شي لا يسهم في إنتاج هذا المحصول الوحيد نفاية، وتصبح المشتركات البيولوجية أرضا قاحلة تحتاج إلى «تنمية».

باعتبار ما تقدم، وعلى الرغم من خمسين سنة من الثورة الخضراء، لا يزال معظم الغذاء نتيجة عمل النساء بالطريقة التقليدية، ومن المدهش أن الزراعة النسائية لا تزال تعرف بأنها تحتاج إلى «تنمية» ولا يزال التحديث مرادفا لسيرورة اقتلاع الفقراء من أراضيهم، الذي يسبب بدوره الهجرة إلى الأحياء الفقيرة في المدن. إن اتفاقية التعرفة الجمركية والتجارة العامة (GATT) واتفاقية التجارة الحرة بين بلدان أمريكا الشمالية (NAFTA)، وأدواتهما الجديدة في تخصيص المُشتَرَكات البيولوجية، كل ذلك يوضح بجلاء أننا لم نتعلم العمل مع الأرض، أو مع الثقافات الفطرية. وحقا، لم يتغير شيء منذ أيام النفعيين.

وعلاوة على ذلك تنبثق مشكلة عن محاولات تصحيح هذا الشطط التنموي: كيف السبيل إلى التعميم بخصوص الممارسات الإيكولوجية للنساء وثقافاتهن المادية، بحيث تصبح أدوارهن معترفا بها ولا نغفل التنوع الهائل في حياتهن؟ ففي الهند وحدها، على سبيل المثال، تعاني النساء في طائفة المنبوذين أسوأ آثار نظام الطوائف الاجتماعية، في حين أن نساء القبائل يتحدرن من ثقافات كانت تقليديا خارج نظام الطوائف، وغالبا ما يصبن نجاحا أفضل. لكن، حتى ضمن المجموعات القبلية، فإن بعضها يمتلك بنيات اجتماعية أمومية، والأخرى أبوية. وهذا يعني أن التنظيمات الاجتماعية تتباين إلى حد كبير حتى ضمن القرى المتجاورة.

لقد تعلم النسويون الغربيون كم يصعب التعميم بخصوص «النساء». فمن اليسير أن تنزلق التحيزات العنصرية إلى تعميمات بخصوص أوضاع النساء الغربيات. إن محاولة التعميم عبر مقولة مصطنعة ومثيرة للنزاع العميق من مثل «نساء العالم الثالث» لأشد مجازفة بالتأكيد. ولكننا إذ لا نلج هذا الحقل المحفوف بالمخاطر، نجازف بشيء أعظم: أن حياة النساء سوف تستمر في شغل أماكن هامشية مفهوميا. فالتحدي يتمثل في إصدار تعميمات صحيحة ومفيدة بخصوص النساء تتيح نقاشا كبيرا وذا معنى حول تنوع حياة النساء في العالم الثالث.

ومن الوارد غالبا في العالم الثالث أن يتهم المذهب النسوي، حتى من قبل نساء يصفن أنفسهن بأنهن نسويات، بأنه ظاهرة من العالم الأول يجري إسقاطها على نحو غير ملائم على العالم الثالث. لكن هذا الاتهام يغفل

أهمية النسوية العالمية باعتبارها تطورا باتجاه منظورات تعددية تتضمن علاقات بين العالمين الأول والثالث، إضافة إلى علاقات بين الأعراق والطبقات والطوائف الاجتماعية والجنسين. زد على ذلك أن ثمة منظورات متطورة تنشأ عن حياة النساء في العالم الثالث. ففي الهند، مثلا، يتضمن مثل هذا الشأن حركة شيبكو الشهيرة، والمجلة النسوية مانوشي ودار النشر كالي للنساء التي تصدر كتبا نسوية متطورة ومهمة بالتعاون مع دار نشر زد zed، إن رفض النسوية باعتبارها منظورا للعالم الأول يعني إنكار وجود نسويين في العالم الثالث يعرّفون أنفسهم كذلك.

ولا يوحي ما سبق أن نسويي العالم الثالث الذين يتذمرون من تهميش النسويين الليبراليين في العالم الأول، لا يعبرون عن قلق عميق إزاء المذهب النسوي مفهوما وممارسة. فأحد المصادر الأساسية للتوتر يكمن في إدارك أن النسوية الليبرالية في العالم الأول فردانية على نحو مزعج فهي تحاول وضع حاجات النساء الأفراد فوق، وبالتعارض مع، حاجات مجتمعاتهن. وإن كان ثمة موضوعة مشتركة بين النسويين، في الهند على الأقل، فهي أنهم لن يعرّفوا الطموحات النسوية بلغة التنازل عن المسؤولية عن أدوار تجعل المجتمعات التقليدية متماسكة (٥).

وإلى حد ما، نظرا إلى المشكلات المهمة الحافّة بالتعميمات بخصوص النساء، فإن مقاربتي التي أستخدمها هنا تجريبية وغير جوهرية. فهي لا تلجأ إلى تجريدات حول الطبائع المتأصلة المفترضة للنساء وللبيئة. إن أوصافا من قبيل «طبيعة النساء» غالبا ما تكون باطلة بذاتها. تلك اللصاقة الشهيرة الهائلة التي تصور الأرض كما بدت من الفضاء الخارجي نقرأ فيه «أحبب أمك». لكن القراءة، في ثقافة جنسانية، لها معنى مزدوج غير متعمَّد إذا كنا نعتقد أن عمل الأم هو أن تكسب الرزق وراءنا. فمثل هذه الصور تنزع فحسب باتجاه تعزيز قولبة «الرجل» بما هو باني الثقافة من الطبيعة. أما «المرأة» فتترك لإنجاز الأعمال الوضيعة (انظر مورفي ١٩٨٨).

وفي حين أن النساء لسن جوهريا «طبيعيات» أكثر، وأقرب إلى الطبيعة، من الرجل، وفي حين أن الطبيعة ليست مؤنثة بأكثر مما هي مذكرة، فإن الممارسات الفعلية التي اقتضيت نمطيا من النساء بموجب البنيات المؤسساتية تتضمن التوسط المباشر بين الثقافة والطبيعة.

وهذا على الخصوص واضح في الحياة المادية لنساء العالم الثالث المزارعات. ونحن نبدأ في إصلاح هذا الوضع عندما نشدد على الحاجة إلى فلسفة للثقافة المادية. نحتاج الإصغاء إلى ما تفعله النساء، وإلى تفسيراتهن الذاتية. والأكثر أهمية أننا نحتاج إلى إهمال الافتراضات المريحة حول من يعد خبيرا مجربا.

الجهل بحالة النساء

قدمت امرأة أكاديمية هندية وصفا لحياة النساء اليومية في قرية من قرى بلدها:

> في الوقت الذي يعملن فيه وسطيا عددا من الساعات أكبر بكثير مما يعمل الرجال، فإنهن يأكلن أقل بكثير. وعندما يتوافر القليل من الطعام، فإن المرأة هي من تذهب من دونه... إنها تعمل في الحقول، وتعتني بالأطفال، وترجع إلى البيت لتعد وجبة الطعام للأسرة ومن ثم لتكون بمتناول رجلها متى استدعاها... تقاسي النساء الريفيات الولادة بعد الولادة، مما يستنفد طاقتهن الجسدية ويدمر صحتهن. الفرصة ضئيلة أو معدومة كي يصلن إلى الرعاية الصحية والمرافق المماثلة مادامت غير كافية بشكل كبير يثير الشفقة. والنساء، أو رجالهن، في أي مواجهة قتالية هن الأكثر عرضة لقمع الدولة والشرطة. إنهن يعانين العنف والإساءة ضمن بيوتهن الخاصة وعلاوة على كل ذلك فإن القليل معروف عن حالتهن (بوتاليا ١٩٨٥، ١٣٢ ـ ١٣٣).

بعد قراءة ما سبق، يمكن للمرء الاستنتاج بسهولة أن أمل نساء العالم الثالث في التطور قليل، وأقل منه في مقاربة التنمية الإيكولوجية المستندة إلى ممارساتهن المتميزة.

وبقدر ما هي عميقة مقلقة أفعال العنف الجنسانية هذه، أقترح أن السؤال الأعمق الذي تثيره الفقرة المقتبسة هو سؤال مؤسساتي: ما الطرق المؤسساتية في التفكير التي تتيح للثقافتين التنموية والمحلية وضع النساء في المقام الأخير؟ إذ حتى محاولات مساعدة النساء غالبا ما تجري خطأ على نحو كارثي. فمن المفهوم جيدا لدى خبراء التنمية حسني النية، على سبيل



المثال، أن النساء في قارة مشمسة كأفريقيا يمكن أن ينتفعن بمواقد الطبخ الشمسية [٦]. لكنّ جهل الخبراء بما تعرفه النساء أفضى إلى جهلهم بحقيقة أنه ليس بمقدورهنّ غالبا الطبخ في ساعات النهار الثمينة المخصصة للاحتياجات الأخرى. في ثقافة العالم الأول التي يُتوقع في إطارها أن تقوم النساء بمعظم أعمال الطبخ، لن يكون تدبيرا عمليا بارعا جدا أن يصمم الرجال مواقد كي تستخدمها النساء من دون مراعاة حاجاتهم. وعلاوة على ذلك، يحدث هذا دوما خلال السعي «لتطوير» نساء العالم الثالث. إن الكثير من هذه النزعة لتجاوز نساء العالم الثالث يُستمدّ من اعتقادنا حول ما يعدّ خبيرا. إن ضروب التحيز التي آمل حصرها في مصطلح «المذهب التنموي» قد شرحها بوضوح ريتشارد ليفينس من خلال ما دعاه «الأساطير التنموية السبع في الزراعة».

١ ـ العمل الكثيف متخلف، والزراعة الكثيفة الرأسمال حديثة.

٢ ـ التنوع متخلف، والزراعة الأحادية المتجانسة حديثة.

٣ ـ المقياس الصغير متخلف، والمقياس الكبير حديث.

٤ ـ المتخلف يذعن للطبيعة، والحديث يستلزم تحكما تاما على نحو متزايد بكل شيء يحدث في الحقل أو البستان أو المرعى.

٥ ـ المعرفة الفولكلورية متخلفة، والمعرفة العلمية حديثة.

٦ ـ المتخصص حديث، واللامتخصص متخلف.

٧ ـ كلما كان موضوع الدراسة أضيق كان أحدث.

وبما أن النساء هنّ في قعر النظام التنموي فإنهن يعانين في الغالب سطوة هذه الأساطير على نحو مباشر أكثر. تعدّ النساء متخلفات لأن ما ينجزنه كثيف العمل وليس كثيف الرأسمال؛ وأعمالهن تلتزم المحافظة على التنوع في إطار مقياس صغير، وهذا بلا ريب مؤشر على إذعانهن للطبيعة بدلا من التحكم التام بها؛ وبما أن معرفتهن نتاج تراكم التجريب الأصلي القروي الممتد لقرون فإن ما يعرفنه ينبذ باعتباره معرفة خرافية شعبية.

وتعدّ فاندانا شيفا مؤثرة، على الخصوص، في تحديها للمزاعم التي من قبيل ما يؤخذ بالحسبان على أنه خبير. تقول واصفة الإنتاج الزراعي التقليدي، «كان الفناء الخلفي لكل منزل ريفي مشتلا زراعيا، وكل امرأة فلاحة هي الخبيرة الزراعية. وقد كان هذا النموذج الحراجي ـ الزراعي اللامتمركز والمحجوب مهما

لأن أخسّ الأنواع الحية وأصغر الناس يمكن أن يشتركوا فيه...». هذا التنوع النباتي والمزج بين المجموعات الشجرية ذات الاستعمال الخاص والعام، يقدم «الطعام والعلف، السماد والدواء الطبيعيين، الوقود والأخشاب الصغيرة». أمّا في مشروعات التنمية الذكورية فإن هذا النوع من الإنتاج الزراعي والمعرفة التي يتطلبها يجري استبداله، كما تقول شيفا، وإحلال «الذهنية الاختزالية» للخبراء الخارجيين محله، وهؤلاء لا يدركون الفوائد المتعددة للغراس التقليدية ولا فوائدها في الثقافة التقليدية. ووفقا لما تراه شيفا:

> قرر الخبراء أن المعرفة الفطرية بلا جدوى و«غير علمية»، وواصلوا تدمير تنوع الأنواع الحية البلديّة بأن أحلّوا محلها صفا وراء صف نباتات الأوكاليبتوس الموضوعة في أكياس النايلون في المشاتل الحكومية. أمّا البذور الطبيعية المتاحة محليا فقد ألقيت كنفاية؛ والمعرفة والطاقات المحلية المتاحة للناس لقيت المصير نفسه. ومع البذور والخبرة المستوردين جرى أيضا استيراد القروض والديون وتصدير الخشب والتربة ـ والناس. ولقد استبدلت الأشجار، كمصدر حيّ يحفظ حيوية التربة والماء والناس المحليين، وحلّت محلّها أشجار يذهب خشبها مباشرة إلى مصانع عجينة الورق البعيدة مئات الأميال (شيفا، ١٩٨٨، ٧٩).

إن أشجار الأوكاليبتوس ثمينة كمحصول يدرّ المال لأنها تنمو بشكل سريع وتختزن معظم طاقتها في لبّها الخشبي وليس في فروعها وأوراقها. لكنها كارثة بيئية أيضا تأثيرها ملموس من قبل النساء خصوصا. إن افتقارها إلى الأوراق والفروع الصغيرة يعني أن القليل جدا يسقط على الأرض ويؤدي إلى الحفاظ على الرطوبة والخصوبة. كما أن هذه الأشجار لا تقدم خشبا للأعمال المنزلية. أمّا حقيقة كونها تنمو بسرعة فتعني أنها تتطلب تزودا كثيفا بالمياه. وفي المناطق الجافة، كان لتطلب هذه الأشجار للمياه وقلّة إسهامها في تكوين الدُّبال الذي يحافظ على رطوبة التربة، الدور المباشر في ظلم النساء اللواتي توجّب عليهن السير أبعد وأبعد كل عام للحصول على مياه الشرب.

أصبح الأوكاليبتوس رمزا للأساليب الكثيرة التي تهمَّش بواسطتها المعرفة الإيكولوجية. واليوم لا يستطيع المرء السير في الهند على طريق رئيسية من دون أن يرى إعلانات تدعو إلى الاستثمار في مزارع



أوكاليبتوس جديدة. عندما تطرد مثل هذه المحاصيل المدرّة للمال المحاصيل التقليدية (محاصيل مثل الحبوب) التي تعيد الآزوت إلى التربة من دون الحاجة إلى أسمدة غيرعضوية باهظة الثمن فإن هذا يعدّ تحيزا جنسانيا. وعندما تُهندَس النباتات وراثيا كي تنتج فقط قيمة مالية، مقلِّلة بالتالي من النواتج الجانبية التي تستخدم في الوقود والعلف، فإن هذا يعدّ تحيزا جنسانيا. وعندما تخصص الأراضي المتاحة لكل شخص والموسومة بأنها غير مطوَّرة ومن ثم تُكرّس للزراعة الأحادية النبات، فإن هذا يعدّ تحيزا جنسانيا.

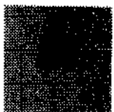
والاختراعات التقنية، من قبيل السدود الكهرمائية التي تدعم الري واسع النطاق والزراعة الأحادية النبات، تعد نموذجية للزراعة الرجالية، ولقد كان أثر هذه الاختراعات وتقنيات الثورة الخضراء الأخرى مدمرا بالنسبة إلى النساء. فعلى سبيل المثال، تكشف ندرة المياه في العالم الثالث الكثير من الأمور. فعلى الرغم من أن ٧٣ في المائة من استخدام المياه في العالم الثالث مكرّسة للري، فإن ٢٠ ـ ٣٠ في المائة فقط تصل إلى غايتها. إن لهذا الهدر تأثيرا مأساويا في حياة النساء. فما تزال النساء مسؤولات بشكل ساحق عن جميع المياه اللازمة للشرب والطبخ. وعلاوة على ذلك، ففي الهند، ثمة ٢٣٠٠٠ قرية بلا مياه للشرب بسبب إزالة الغابات واحتياجات الري. كما أن سبعين في المائة من المياه الجوفية المتاحة ملوثة. (دانكلمان ودافيدس ١٩٨٨، ٢١، ٢٣) إن جمع المياه يتطلب على نحو متزايد وقت النساء. والحاجة إلى نقل المياه عبر مسافات أكبر يؤثر في صحة النساء، خصوصا صحة الفتيات اللواتي لا تزال أجسادهن في طور النمو.

على الرغم من المحاولات التنموية المضلِّلة، فإن كثيرات من نساء العالم الثالث ومجتمعاتهن لم يقفوا موقف المتفرجين إزاء التدمير. إن تجربة نساء الشيبكو في سفوح الهيملايا ذائعة الصيت تماما. فقد بدأت حركة الشيبكو الحديثة كرد على الفيضان الناجم عن إزالة الغابات في الجبال الواقعة فوق قرى الشيبكو. تنوّع الرد على إزالة الغابات بحسب الجنس. فقد اجتذبت الأعمال المأجورة في الصناعة الحراجية الرجال، أمّا النساء فقد اجتذبتهن إعادة التحريج لأن اهتماماتهن كانت مغايرة. فهي تتضمن

دورة كاملة من الاهتمامات التي تعتمد على الغابات، من التزود بما يكفي من المياه إلى الوقود والعلف ومصادر الأدوية التقليدية. إن منظومة بيئية معافاة لتعدّ ضرورة من أجل سلامة الأطفال وإمكان وجود أجيال مستقبلية. عندما كان القرويون يُسألون عن نوع الأشجار التي يجب غرسها كجزء من خطة إعادة التحريج، اختار الرجال فورا الأشجار المثمرة باعتبارها محصولا يدر المال. لكن، أجابت النساء، «سوف يأخذ الرجال الثمار ويبيعونها على قارعة الطريق، وسوف تصرف النقود على شراء الخمر والتبغ فحسب. إننا نحن النساء نفضل أشجار الوقود والعلف». (دانكلمان ودافيدسون ١٩٨٨، ٥٠ ـ ٥١). ولا يمكن الارتياب في الفعالية الحاسمة لمشروعات الناس التي تتضمن أعمال الرعاية. ففي دراسة استغرقت عشر سنوات حول الأشجار التي تولّت النساء زراعتها ورعايتها، وجد أن نسبة بقائها ازدادت من ١٠ في المائة إلى ٨٠ ـ ٩٠ في المائة (٥٠). ويمكن العثور على إحصائيات مماثلة حول مشروعات إعادة التحريج النسائية في مواقع أخرى من الهند ولدى حركة الحزام الأخضر في كينيا.

إن أعمال الحراجة الاجتماعية قضية نسوية. فالتشبث بالشجرة من قبل نساء الشيبكو هو أكثر من مجرد محاولة لإنقاذ الأشجار من شركات الأخشاب، إنها عمل سياسي صدر عن المعرفة المحلية للنساء بالغابة. يمثل التشبث بالشجرة الحلقة الأوسع من الاهتمامات التي تعيها النساء. فالأشجار تعني المياه لدى نساء الشيبكو. تعني الأمان من الفيضان. والغابات، وليس مجرد الزراعة الأحادية النبات، تعني الغذاء والعلف ومواد البناء والأدوية التقليدية. فالتشبث بالأشجار دفاع عن الثقافة وعن الأجيال المستقبلية بقدر ما هو دفاع عن الطبيعة.

صعدت نظرية التنمية انطلاقا مما يمكن وصفه ببدايات عنصرية وجنسانية. فمثلا، وثّقت إيستر بوسيرب تأثير المواقف الكولونيالية على ممارسات التنمية في أفريقيا. وتفيد أعمالها كمثل على تأثير المقولات الجنسانية (والعنصرية) في مفهوم التنمية تاريخيا. فقبل وصول الثقافة الأوروبية، كانت النشاطات التقليدية للرجال في أفريقيا تتمثل بقطع الأشجار والصيد والحرب. ولكنها كُبحت جميعا من قبل الأوروبيين. وبعد حرمانهم



بالقوة من أدوارهم التقليدية، لم يتبق للذكور الأفارقة سوى القليل من العمل، ومن هنا جاءت الصورة النمطية الغربية عن «الذكر الأفريقي الكسول». كانت النساء الأفريقيات مسؤولات عن معظم الأعمال الزراعية وجمع الغذاء. ولذلك ربما استهلت التنمية بالمعرفة التقليدية التي لدى النساء. ولكن نظرا إلى التحيز الأوروبي إلى فكرة كون الزراعة من أعمال الرجال، فقد انصبّت الجهود الأوروبية حصرا على الرجال (بوسيرب ١٩٧٠، ١٩، ٥٥). وتنظر مثل هذه التحيزات إلى المعرفة الذكورية كمعرفة رسمية ـ كما تنظر أيضا إلى الرجال الفطريين كجهلة ـ في حين تتحدى وتهمش المعرفة التقليدية للنساء.

ومع ذلك فإن برامج التنمية التي يُعلن أنها مؤيدة للأسرة تبقى في الغالب مضادة للمرأة. إن الذكورية وثقافة التقنية العالية ترتبطان من خلال تقسيم العمل. فالوضع الثقافي للرجال يميل إلى التحسّن في ظل تأثير التقنية، أما وضع النساء فيميل إلى التراجع. يمكن للرجال الفتيان خصوصا الإلحاح في أن يصبحوا «عصريين»، ويلبسون في الغالب ثيابا غربية ويقتنون البضائع الإلكترونية الغربية، في حين يتوقع المجتمع من النساء المحافظة على اللباس والقيم التقليدية (مايس ١٩٨٨، ١٣٨).

والآن تضمِّن كثير من الوكالات الدولية ـ حتى البنك الدولي ـ قضايا النساء في برامجها. لكنّ هذه البرامج التي تتوجّه إلى الذكر «رئيس المنزل» تخطئ مفهوميا عندما تفترض المساواة وتطابق المصالح ضمن الأسرة. فبما أن المساواة نادرة فإن هذه البرامج تمزّق الأسرة. إن السعي لإدراج مجتمعات العالم الثالث في الأسواق الدولية من خلال إدخال التقنيات المنتجة للمحاصيل المدرّة للمال هو أحد الأمثلة على ذلك. إذ يميل هذا التوجه إلى نشوء اقتصادات ثنائية حين يعمل الرجال في المجال المخصص للربح بينما تواصل النساء العمل في الزراعة التقليدية من أجل تلبية حاجات الأسرة، ونادرا ما تحسّن هذه البرامج حياة النساء والأطفال.

التقدير الجدّي للخبرات النسائية

إن هذه النزعة في الكثير من مخططات التنمية إلى الرفع من شأن الرجال والتهميش الإضافي للنساء تستند إلى مجموعة شائعة من المقولات المعيارية. فالخبرة تتطلب العمل الذهني لا الجسدي؛ كما تتطلب العقل

لا العاطفة؛ وتتطلب التنظير خارج أي سياق اجتماعي لا الممارسة العينية ضمن مجتمع مشروط تاريخيا. إن التحيز الذكوري في هذه الثنويات يفضّل «العصري» والعقلي والعالمي أو العالي التقنية، على التقليدي والصغير المقياس والمنخفض التقنية. ويصور المذهب التنموي الذكورية متصفة بالتعويل على الذات والاستقلالية والعقلية؛ في حين يصور النساء متصفات بالتعويل على الغير أو الاتكال. فالزراعة الرجالية، التي يمكن بالكاد فهمها كأي شيء سوى كونها نشاطا عمليا، تُقدَّم، مع ذلك، على أنها «ممارسة نظرية»، أي علم مطبَّق. أمّا المعرفة الخبيرة لدى النساء بالتربة والمناخ والبذور فيجري تهميشها باعتبارها حكايا ونوادر؛ وغالبا ما تُهمل باعتبارها مجرّد «قصص الزوجات».

تقوم الرواية البطريركية للتنمية على سرد خطّي انبثقت الثقافة وفقا له، خارج الطبيعة، وبالتالي بانفصال حاسم عنها، إن الممارسات التي تشتمل على رعاية الآخرين ـ الأمومة، الطبخ، الرعاية الصحية التقليدية، وأنواع معينة من العمل الزراعي التقليدي البسيط المنخفض الأجر أو غير المأجور، من قبيل التعشيب وتربية الدواجن ـ كل هذه الممارسات إنما هي النواحي التي تُهذَّب الطبيعة من خلالها ثقافيا.

وهذا الأمر يخلق معضلة: إن «السيماء العامة» لعمل النساء هي التشوّه المنهجي. مع ذلك فإن نساء العالم الثالث حاسمات في أنهن سوف لن يحدّدن التنمية الحقيقية بواسطة ما يعتبرونه السرد النسوي، في العالم الأول، المتصف بالفردية الليبرالية. وهن لن يتخلَّين عن مسؤولياتهن إزاء الأدوار التقليدية التي تهب المجتمعات تماسكها. تعتمد صحة الأطفال وسلامتهم على الوصول المنتظم إلى الماء النظيف. ويعتمد الطب والزراعة التقليديان على التنوع الحيوي لبيئة تستطيع تقديم الأدوية إضافة إلى الوقود والعلف والغذاء. فأعمال الرعاية توحّد الأسرة والبيئة، وتهتم بطبعها بالأجيال المستقبلية. وكما يشير لاهوت الانعتاق والمنبوذين، تطالب نساء العالم الثالث بالتجلّي المحلّي لطموحاتهن.

فالقضية، إذن، هي كيف يمكن إنشاء إبستمولوجيا تكون أمينة لما تعرفه نساء العالم الثالث ولطرائقهن في المعرفة أيضا. لنقدم أولا بعض التوضيحات. في تشديدي على التحيز الجنساني في إنشاء ما يعتبر



معرفة فإنني أتكلم عن إنشاء مقولات جنسانية، وليس عن أفراد جزئيين. ففي حين يحظى الجنس بسلطة قوية على الأفراد، هناك قوى أخرى تتقاطع أيضا في الفرد، بما في ذلك العرق والطائفة والطبقة والدين. وهذا يعني أن بعض الرجال غير جنسانيين على الرغم من البنية الجنسية للجنسانية؛ كما أن بعض النساء يتورطن في تدمير البيئة حتى إن كانت الممارسة التقليدية للنساء تتضمن الرعاية. وبالتالي فإن حجتي فحواها أن الإقرار بالجنسانية شرط ضروري - وليس شرطا كافيا - للتنمية المستدامة.

كما أن الجنسانية لا تتطابق مع الجنس. فإذا اعتبرنا الجنس شأنا تحدده الصبغيات، أي أنه فرق بيولوجي بين الذكور والإناث، فإن الجنسانية، على غرار العرق أو الطائفة أو الطبقة، بنيان اجتماعي. إنها مجموعة من العلامات المؤسساتية التي تحدد ما يمكن أو لا يمكن القيام به في سياق اجتماعي معيّن. وتحدد البنيات الجنسانية النواحي التي تكون عندها الطاقات الاجتماعية مخوَّلة بالعمل أو محظورة وعلاوة على ما سبق، سيكون من الخطأ التطلّع إلى تمييز فلسفي تقليدي بين مواقف قَضَوية (الاعتقاد بأن قضية معينة صادقة) ومواقف لا - قضوية في سبيل إبراز الفرق بين أساليب المعرفة لدى الرجال والنساء. سأقول بدلا عن ذلك إن مثل هذه الأشكال من المعرفة مبنية بواسطة مقولات جنسانية قضوية أو لا - قضوية لغير مصلحة الجنسين. فمع إضفاء الطابع الذكوري على الطب، مثلا، أصبح من المهم بناء المعرفة الطبية القضوية (المجردة، النظرية) على الرغم من الخبرة المباشرة البيّنة المطلوبة من الجراح الماهر. إن الطهو، كحالة واضحة عن ممارسة معرفية مباشرة، تتناقض أهميته إذا اختزل إلى مجرد معرفة نظرية.

هذه النظرة الإجمالية الموجزة إلى بنيان المعرفة الزراعية الجنسانية تقودني، بدلا عن ذلك، إلى التركيز على الممارسات كأسلوب للوصول إلى إعادة بناء مفهوم العمل الزراعي النسائي. والممارسات، كما أفهمها، هي أكثر من مجموعة من الأفعال الفردية. إنها طرق أساسية في تصنيف واختبار وتقييم العالم. وبدورها تولّد متطلبات الممارسة أشكالا متميزة من المعرفة. فمثلا، تولِّد الأمومة، بما هي ممارسة، إبستمولوجيتها

الخاصة [٧]. (انظر روديك ١٩٩٢). كما ثمة إبستمولوجيات للطهو (انظر كورتين وشيلداك ١٩٩٢، الجزء ٣) ولحراثة الأرض. فالمواقف المعرفية تستمد من العمل. فإذا عُزيت إلى النساء مهام زراعية عبر التاريخ وكانت المعرفة تستمد من متطلبات نوع معين من الممارسة، فهل ينبغي علينا ألاّ نتوقع اكتشاف أن النساء كنّ مسؤولات عن تطورات تطلبتها تلك الممارسة؟ وإذا كانت النساء نقطة تقاطع البيئة وتلك الممارسات التي تسند المجتمع، كالأمومة والرعاية الصحية والعناية بالأرض، أفلا نتوقع أن يكنّ مصادر المعرفة التقليدية بهذه الشؤون؟ ببساطة، إن الانتباه إلى الممارسات يحظى بفرصة أفضل لإدراك «الأفعال المعمَّقة» كالزراعة التقليدية مما تحظى به التمييزات الفلسفية بين مواقف قضوية ولاقضوية.

لعلّ وصفا متجانسا دقيقا لانخراط النساء الفعلي في الإنتاج الزراعي يبدأ بتاريخ منقَّح قليلا. ففي مراجعة للمصادر الأنثروبولوجية والأسطورية يقول أوتوم ستانلي: «منذ الأزمان المبكرة وحتى عصر البستنة على الأقل... كانت النساء مسؤولات إلى حد كبير عن جمع ومعالجة وتخزين، وفي المآل، عن كل ما يتصل بالأطعمة النباتية». وخلافا لأسطورة الصيّاد ـ الجامع، التي وفقا لها يؤمن الرجل ـ الصياد معظم الطعام، تشير البيّنات الأنثروبولوجية إلى أنه حتى أوقات متأخرة كانت النساء يؤمّن ٦٠ ـ ٨٠ في المائة من الطعام. «إن جمع الطعام من قبل الأنثى يختلف عن كونه من قبل الذكر ـ فمن البداية تكون بواعثهن أقوى ودورهن الاجتماعي أكبر، فقد كنّ يجمعن الطعام في العادة لواحد أو أكثر من ذريتهن إضافة إلى أنفسهن. ولذلك ستكون الإناث أَمْيَل إلى الاختراع والتحسين» (ستانلي ١٩٨٢، ٢٩٠).

لقد عملت النساء كمزارعات لمدة تتجاوز الأربعين قرنا. وبافتراض أن «العمال اخترعوا أدواتهم» يغدو من المفهوم افتراض أن النساء كن مسؤولات عن:

١ ـ مخترعات جمع الطعام مثل عصا الحفر، شبكة أو كيس الحمل، نصل الحصاد أو المنجل، والأنواع الأخرى من النصال.

٢ ـ مخترعات معالجة الطعام مثل الهاون والمدقة، المذراة، وعاء تحميص الحبوب المجرشة... والغسل للتخلص من الأتربة والسموم...، وبعض أشكال الطبخ...

٣ ـ مخترعات تخزين الطعام مثل السلال، وحفر التخزين المبطنة بالفخار، وتجفيف وتدخين الطعام، وحفظ الطعام في العسل.

وتحاجج ستانلي أيضا بأن النساء كن مسؤولات عن تدجين القمح والأرز والذرة والشعير والشوفان والذرة الهندية والجاورس والجودار. ولا تزال هذه الحبوب تزودنا بـ ٧٥ في المائة من مجموع الطاقة الغذائية البشرية (ستانلي ١٩٨٢، ٢٩٣ ـ ٢٩٤). ويمكن العثور على النموذج ذاته في تطور العلاجات التقليدية. وإلى اليوم، لا تزال النساء مسؤولات عن ٨٠ في المائة من الرعاية الطبية في العالم (انظر خيل ١٩٨٩).

لا ينبغي لنا توقع أن نجد المعرفة الخبيرة للنساء في أي مكان من أماكن العمل في العالم المعاصر. فقد شُوِّهت ومزقت النماذج القديمة من المعرفة النسائية. وتكافح النساء لابتكار وإعادة ابتكار أشكال من المعرفة ملائمة لأوضاعهن المعقدة كأمهات وزوجات ومزارعات تقليديات وعاملات في الرعاية الصحية وخط دفاع أخير عن البيئة. وإذا كانت معرفتهن الفطرية بالمجتمع الإيكولوجي المستدام قد دمّرتها في الغالب التنمية الذكورية إلاّ أن النساء لا تزال تشغلهن ممارساتهن اليومية لإعادة ابتكار مثل هذه المعرفة. نلتقي بهؤلاء النساء اللواتي يكرّسن أنفسن لإنقاذ وترميم معرفتهن في الكثير من المنظمات في طول العالم وعرضه التي تعمل في سبيل ذلك، منظمات من مثل حركة الشيبكو في الهند، ومنظمة بدائل التنمية للنساء من أجل عصر جديد (DAWN) التي أُسست في البرازيل، شبكة العالم الثالث في ماليزيا، حركة الحزام الأخضر في كينيا، تجمّع نساء الأمم الثورية (WARN) في شيكاغو.

يثبت عمل هذه المنظمات أنه سيكون من الخطأ الاعتقاد أن المعرفة النسائية تمثل نظرة رجعية، أي مضادة للتقنية أو مضادة للتقدم. وفي الواقع، إذا كانت ستانلي محقة فذلك يعني أن النساء كنّ مسؤولات عن معظم الاختراعات التقنية. ويشق على النساء أن يكن ضدّ التقدم إن كان تقدما حقيقيا يرعى الحياة. وببساطة، إن التقدم الحقيقي للنساء ومجتمعاتهن يُحكم عليه دوما من خلال صلته بسياق معيّن.

يثلم هذا الوصف التاريخي للعمل الزراعي النسائي التفسيرات الاختزالية النمطية للعلاقة بين الطبيعة والثقافة. فغالبا ما تعرضت النساء إلى الإكراهات بأسلوبين ناجمين عن هذا التمييز. يدعي الأول أن الطبيعة يجب صونها كمتحف خالٍ من التدخل البشري. وقد سبب هذا الخطأ قيام بعض بلدان العالم الثالث بترحيل الشعوب الأصلية من أراضيها التقليدية لإنشاء متنزهات وطنية على الطراز الأمريكي. وتدعي النسخة الثانية أن الطبيعة موجودة هنا فقط لأجل التلاعب البشري بها واستهلاكها، وهذا سبّب مأساة التنمية. وهذان إنما هما شكلان لأسطورة فحواها أن «الإنسان / الجل» يعيش بمعزل عن الطبيعة. لكن النساء، نظرا إلى ممارساتهن التقليدية، في وضع أفضل كي يعرفن أن التنمية الإيكولوجية تغير حتما الطبيعة، وأن التغيرات التي تشكّل تقدما حقيقيا ينبغي تقديرها استنادا إلى عافية المجتمعات ككل والأجيال المستقبلية.

فما هو المميَّز، إذن، في المعرفة الإيكولوجية النسائية؟ سوف أقدم، استنادا إلى الحالات المدروسة آنفا، عدّة تعميمات. وبما أننا نناقش بنيات الجنسانية، نحتاج إلى تذكّر أن هذه، في الواقع، تعميمات وليست قواعد كلية. فلا يمكن لأي مجموعة من التعميمات الإمساك بتعقيدات حياة النساء.

■ بما أنه جرى تحميل النساء ضروبا كثيرة من العمل الرعائي، فإن المعرفة النسائية التقليدية تميل نحو العلائقية. تميل النساء إلى وضع المعرفة في الفضاء العلائقي العيني القائم بين الأفراد ومجتمعاتهم، وليس في تجريد الأفراد المعزولين المستقلين. إن العلاقات التي تحدد المجتمع هي أوسع مما في المجتمع البشري. فهي تتضمن المجتمع الإيكولوجي برمته، تتضمن هذا المكان.

■ تميل المعرفة النسائية التقليدية إلى التعاونية. فمشروع المجتمع الإيكولوجي ككل هو الانخراط في الممارسات الرعائية. والمثل الشائع عن ذلك هو الطهو المنزلي. فنحن لا نميل حتى إلى التفكير بالطهو كممارسة معرفية لها قواعدها وإجراءاتها الخاصة. مع ذلك فإن التشارك الأسري والمجتمعي في تقاليد الطبخ يعد مثلا مكتملا عن المجتمع المتعاون معرفيا.

والمثال الأقل شيوعا هو التشارك في معرفة خصائص البذور عبر أجيال المزارعات النساء. يعكس هذا التطوير الصبور للمعرفة الإيكولوجية تعقيد المنظومات البيئية المحلية. ففي وادٍ واحد، غالبا ما تزرع النساء دزينة من السلالات المختلفة لمحصول واحد للانتفاع من التغيرات الدقيقة في شروط النمو.

تميل المعرفة النسائية التقليدية إلى أن تكون مشخصّة شفافة، وليس مجردة ومحصورة بقواعد. فمن أجل صوغ رأي ما، تحتاج النساء إلى معرفة سيَر حياة الناس والسياقات التي يتحدثون عنها. وقد رأينا بشكل ملموس أن هذا يعني غالبا أن ما ينبذه الدخيل ويعدّه مُهملا له قيمة ضمن سياق، كما هو، مثلا، حال النباتات التي تنمو على تخوم حقل، أو المناطق المشتركة التي تستخدمها قرية بمجملها.

■ تميل المعرفة النسائية التقليدية إلى أن تكون زمانية. وحتى لو أنها تنشأ في سياقات فعلية وتاريخية إلاّ أنها أيضا موجهة نحو المستقبل. وباعتبار أنهن عرفن بمسؤوليتهن إزاء الأطفال والأجيال المستقبلية، فإن النساء لا يقدمن المساعدة فحسب بل يختبرن معرفتهن استنادا إلى معيار الاستدامة. إن المعرفة النسائية ليست فحسب تلك المعرفة التي تعمل في فضاءات بين الأفراد، بل وفي أزمنة بين الأجيال.

■ أخيرا، تميل المعرفة النسائية التقليدية إلى أن تكون معرفة جسدية. ونظرا إلى أن الثنويات الثقافية عرّفت النساء بلغة الجسد والطبيعة، تميل النساء إلى صقل معرفة تُكامل بين الرأس واليد. إن معرفتهن تتوقف على «الطرق المعمقة في العمل» بأكثر من «طرق التفكير المجرد».

وبالنظر إلى هذه الأساليب العامة في وصف المعرفة النسائية التقليدية، يمكننا فهم ما الذي يسّهل إغفال المعرفة النسائية، وبالتالي الإساءة إليها. فبالنسبة إلى أولئك الذين ينظرون إلى المعرفة كتدخل حاسم من فوق، كتوكيد واثق بذاته، يمكن أن تبدو المعرفة النسائية العلائقية غير حاسمة. تبدو للدخيل كمثل مادعاه أفلاطون، «اعتقادا صحيحا بالمصادفة» أكثر من كونها معرفة. وغالبا ما يصعب على النساء البوح بما يعرفنه عن مجمل الحالات وذلك فقط لأنهن يعرفن كم تكون الحالة معقدة. وإن نشوءها عن ممارسات لا يمكنها الإفلات من الزمانية،

يجعل المعرفة النسائية تتخذ، بالنسبة إلى الدخلاء، مظهرا يوحي بأنها مقيَّدة أو مؤقتة. إن إحدى المهام التي تتطلبها إعادة تقييم العمل الرعائي لتتمثل في تقدير هذا المظهر المؤقت واعتباره خاصية إيجابية. وبما أن المعرفة النسائية موسومة بتعاونيتها الجماعية، مثلا، فيجب توقع أن يجري التعبير عن المعرفة النسائية في العالم الثالث من خلال الجماعة وليس الفرد.

ونظرا إلى أن المعرفة تتنوع بالعلاقة مع الأشكال المختلفة من الممارسة، فإن التحرك بين أشكال المعرفة ينطوي على ما دعته ماريا لوغينس «الارتحال في العالم» (لوغينس ١٩٨٧). هذا المصطلح مفيد لأنه يؤكد أن عوالم بكاملها ينبغي اجتيازها كي يحدث التواصل. فإذا كنا، على سبيل المثال، نفترض أن العالم المعرفي للدخيل، للخبير العلمي (الذكر)، هو المقياس الذي يقيس به الجميع، فمن المستحيل العبور إلى عالم الخبرة المباشرة الذي يميِّز المعرفة النسائية الإيكولوجية.

وبما أننا نتكلم عن عوالم مختلفة من الخطاب، لكل منها مقاييسه الخاصة في المعرفة والنجاح، فيجب إقامة تمييز مهم بين أولئك الذي يعملون «من داخل» الممارسة وأولئك الدخلاء عليها. وقواعد الممارسة، بالتعريف، تكون معلومة لمن في الداخل، أي أولئك المنخرطون في الممارسة. أمّا بالنسبة إلى الدخلاء، فربما يبدو لهم أنه ليس ثمة معرفة إطلاقا. إن الدخيل، خصوصا عندما تحثه التحيزات المؤسساتية، يمكن بسهولة أن ينصرف عن المعرفة الداخلية الحقيقية التي تحث وتؤازر الممارسة ويعتبرها مجرد خرافة. ولذلك لا يمكن دوما اختزال برامج التنمية المتحيزة جنسانيا إلى مجرد حقد خبيث. فمن منظور «عوالم» أخرى، ربما معرفة من في الداخل ليست، أو لا يمكن أن تتكشف كـ، معرفة. إن مهمة أولئك المهتمين بحياة نساء العالم الثالث تصميم استراتيجيات لجعل هذه الأشكال من الممارسة والمعرفة مرئية واضحة.

وفي حين قد تكون معرفة من بالداخل خافية منذ البدء على الدخيل فلا يعني ذلك أنها تفتقر إلى القوة. فإذا كان صحيحا أن «المعرفة الحقيقية هي التاريخ الذي يأتي من تحت»، (روس ١٩٨٦، ١٢)، فيجب أن نتعلّم تعرّف تقاطعات القوى لدى نساء القبائل أو المنبوذين التي تجعل

أشكالهن المعرفية مركزية مفهوميا بالنسبة إلى مهمة إعادة بناء العمل الرعائي. وهناك في «أدنى مستوى»، لدى أولئك الذين يتوجب عليهم رعاية الآخرين من دون الاهتمام بأنفسهم، ثمة مثال عملي هو مفتاح التنمية المستدامة. فأولئك الذين جرى تهميشهم وتحميلهم عبء العمل الرعائي لا يمكن أن يفشلوا في معرفة حياة أولئك الذين همشوهم. والعكس ليس صحيحا. إن السيد لا يحتاج أن يعرف الخادم. وببساطة، إن نساء العالم الثالث من الطوائف الاجتماعية والطبقات الدنيا، ونظرا إلى ممارساتهن الرعائية، يعرفن أشياء لا يعرفها الآخرون، بما في ذلك خبراء التنمية الخارجيون [٨].

ولا يمكن لنساء العالم الثالث الفقيرات الادعاء بالإفلات من واقع الحياة الزماني الذي يتطلبه العمل الرعائي. وليس لديهن سكرتيرات لتنظيم جدول مواعيدهن، ولا خدم ليسندوا إليهم الأعمال عندما يتعبن أو ينشغلن. وجبات الطعام ينبغي أن تجهز بانتظام يتوقعه الطاعمون، ولذلك ينبغي جمع الطعام والوقود فورا. أما الحاجة إلى الرعاية الطبية فلا يمكن توقع لحظتها؛ فهذه الحاجة فورية ولا يمكنها الانتظار.

لا تستطيع النساء تحمّل وهم إمكان الهروب من الزمان والمكان. وهذا أحد أسباب تسمية المعرفة النسائية على نحو نموذجي بـ «المعرفة الخبيرة». يولّد العمل الرعائي معرفة علائقية يجب أن تكون مفتوحة على سياقها. وغالبا ما يعتمد عليها البقاء. وعلى العكس، ثمة تضليل في بنيات العيش التي تزعم التحرر من الزمان والمكان. ومع أن الرجال يعتمدون بشكل حتمي على أشكال كثيرة من العمل الرعائي، إلاّ أنهم يملكون القدرة على بناء أسطورة خدمتهم الذاتية لأنفسهم بما هم مستقلون ومتحكمون بذواتهم في كل الأوقات. تعمل البنيات البطريركية على إسناد هذا البناء المضلل ذاتيا.

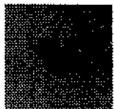
إن السياقات الرعائية المحررّة من التشويهات البطريركية هي تلك التي يمكن للرجال والنساء فيها أن يختبروا أنفسهم كمواطنين في مجتمع إيكولوجي أرحب. هذا الفضاء الملتبس الحدود، لا ثقافي بالكامل ولا طبيعي بالكامل، يمكن أن يصبح سياقا يجري فيه تحويل التعارض الثنوي بين الطبيعة والثقافة. يمكن تحويل هذه الفضاءات وإعادة بنائها كسياقات

صغيرة المقياس تعرّف في إطارها المواطنة، بالنسبة إلى النساء والرجال، بالعلاقة مع بيئة بإمكانها إنتاج الغذاء والماء السليمين، والطاقات المستدامة، والرعاية الصحية التي تنحو جميعا باتجاه عافية هذا الجيل والأجيال المستقبلية.

فيكون من المفهوم إذن القول بأن المعرفة النسائية التقليدية بالبيئة معرفة متميزة. وهي متميزة لا بمعنى أن النساء «يعرفن الطبيعة بطبيعتهن»، بل لأن الانخراط في ممارسة معينة يتطلب تطوير خبرة موضعية. بالطبع، إن هذا لا يعني أن مثل هذه الخبرة الموضعية معصومة، أو أنها لن تستفيد من التغير الذي يلحق بالسياق. فلا تعتبر النساء، غالبا، أنفسهن معصومات ، وفي الغالب لا خيار لهن سوى تعرّف التغير الموضوعي المعقول. عندما أصف المعرفة البيئية التقليدية للنساء بالمتميزة أعني بذلك أنهن الخبيرات الرئيسيات اللواتي يجب أن تكون آراؤهن أولا.

ومع أن الكثير يمكن قوله بصدد النتائج العملية للمقارنة ذات الاتجاه المارسي التي طورتها هنا، إلاّ أنني سوف أذكر واحدة فقط. ثمة ميل إلى افتراض أن أحد جوانب التنمية يجب أن يحظى بالأولوية. فمثلا، طالما حوجج أن تطوير ربّ الأسرة يجب أن يأتي أولا، أو أن قضايا العرق أو الطبقة يجب أن تحظى بالسبق. يشير المنظور غير الاختزالي إلى أن قضايا العرق والطائفة الاجتماعية والطبقة وغيرها منسوجة بشكل عويص في إطار تتباين نماذجه على نحو دقيق. فيجب ألاّ تؤجل قضايا النساء في المجتمع إكراما للتضامن مع جماعة أخرى. فمنذ البداية، تحتاج النساء إلى دعم النساء الأخريات في المجموعات التي تهدف إلى توضيح اهتماماتهن المتميزة. وهذا مطلوب ليس لأن المعرفة النسائية تتسم بالتعاونية، بل من أجل سلامة النساء اللواتي يخاطرن كثيرا عندما يجهرن بمطالبهن وحيدات. فإذا أرادت التنمية أن تكون تبادلية حوارية فيجب عندها أن تنطلق كل جوانبها بشكل متزامن. فيمكن للحوار أن يحدث فقط بين متساوين.

لقد وصفت الإهمال المأساوي للخبرة البيئية النسائية بما هو شكل من العنف المنهجي. وبدورها، هذه النماذج التراتبية الواسعة من الفكر تشجّع نشوء العنف المؤسساتي. ففي الواقع، وعلى الأرجح، المؤسسات التي نشأت



منذ الحرب العالمية الثانية من أجل «تطوير» العالم الثالث قد جعلت حياة النساء ومجتمعاتهن أكثر تزعزعا. وبما أن هذا هو عنف مؤسساتي ومنهجي، وليس عنفا فرديا، فمن المحتمل أننا نبدد وقتا ثمينا عندما نبحث عن أفراد نلقي بالملامة عليهم فيما يخص هذه المنظومة التهميشية. فالكثير من العنف ضد النساء أتاحته، وإن خطأ، الرغبة المخلصة في تقديم المساعدة.

ولكن حقيقة كوننا لم نتعمد أبدا تسبيب إنزال هذه الأشكال من العنف بالنساء لا تحررنا، نحن في العالم الأول، من الالتزام بتغيير النماذج المؤسساتية والمنهجية في التفكير التي تسبب العنف ضدّ النساء. إن أولئك اللاتي يعانين من العنف المؤسساتي والمنهجي سوف يخبرننا أن هذه الأشكال من العنف، التي ربما يصعب علينا تعيينها، تؤذي كل صغيرة بقدر ما يفعل العنف الفردي [٩].



19

قوة ووعد النسوية الإيكولوجية (*)

كارين ج. وارين

> «العين المحبة تدرك استقلالية الآخر. إنها عين الرائي الذي يعرف أن الطبيعة لامبالية. عين الذي يعرف أنه لمعرفة ما يُرى، يجب على المرء أن يشاور شيئا آخر غير إرادته ومصالحه ومخاوفه وخياله»
>
> **مارلين فراي**

تمهيد

بدأت النسوية الإيكولوجية، بما هي نسوية بديلة وأخلاق بيئية، تحظى بقدر منصف من الانتباه في وقت متأخر [1]. فمنذ أن قدمت فرانسوا دوبون مصطلح النسوية الإيكولوجية في عام ١٩٧٤ كي تلفت الانتباه إلى إمكان أن تحدث النساء ثورة إيكولوجية [2]، استخدم المصطلح بطرق متنوعة. وكما أستخدمه في هذه المقالة، تشير النسوية الإيكولوجية إلى موقف فحواه أن ثمة ارتباطات مهمة - تاريخية وتجريبية ورمزية ونظرية - بين الهيمنة على النساء والهيمنة على الطبيعة، وفهمها أمر جوهري لكل من النسوية والأخلاق البيئية. وأحاجج بأن وعد وقوة النسوية الإيكولوجية يتمثلان في أنها تقدم إطارا متميزا من أجل

(*) ظهرت هذه المقالة أول مرة في مجلة Environmental Ethics 12, 3 (Summer 1990): 125-46. ويعاد طبعها بإذن.

إعادة تذهن النسوية ومن أجل تطوير أخلاق بيئية تنظر بجدية إلى الارتباطات بين الهيمنة على النساء والهيمنة على الطبيعة. وأوضح ذلك من خلال مناقشة طبيعة الأخلاق النسوية والطرق التي بموجبها تقدم النسوية الإيكولوجية أخلاقا نسوية وبيئية. وأستخلص أن أي نظرية نسوية وأي أخلاق بيئية تفشل في النظر بجدية إلى الهيمنة على النساء والهيمنة على الطبيعة كتوأمين مرتبطين فإنها تكون في أفضل الأحوال غير مكتملة، وفي أسوأ الأحوال غير كافية، بكل بساطة.

النسوية والنسوية الإيكولوجية والأطر المفهومية

مهما تكن النسوية الإيكولوجية فإنها، على الأقل، حركة لإنهاء الجور الجنسي. فهي تتضمن إلغاء أي من، وكل، العوامل التي تسهم في الهيمنة أو الإخضاع المنهجي المتواصل المسلط على النساء. وفي حين لا يتفق النسويون على طبيعة الإخضاع والحلول المقدمة له، إلا أنهم يوافقون أجمعين على أن الجور الجنسي الموجود خاطىء ويجب إزالته.

تكون القضية «قضية نسوية» عندما تسهم بطريقة ما في فهم الجور الواقع على النساء. فالمساواة في الحقوق، والمساواة في الأجر والعمل، وإنتاج الغذاء، جميعها قضايا نسوية حيثما وكلما كان فهمها يسهم في فهم الاستغلال المستمر للنساء أو استعبادهن. إن نقل المياه والبحث عن حطب الوقود قضايا نسوية حيثما وكلما كانت مسؤولية النساء عن هذه المهام تسهم في حرمانهن من المشاركة الكاملة في اتخاذ القرار أو من إنتاج الدخل أو من المراتب العليا التي يشغلها الرجال. فما يعد قضية نسوية يعتمد، إذن، إلى حد كبير على السياق، وبالأخص على الشروط التاريخية والمادية لحياة النساء.

تعد قضايا التدهور والاستغلال البيئي قضايا نسوية لأن فهمها يسهم في فهم الجور الواقع على النساء. ففي الهند، مثلا، تعد إزالة الغابات وإعادة التحريج باستخدام نوع واحد من الشجر (الأوكاليبتوس، مثلا) بغرض الإنتاج التجاري قضايا نسوية لأن خسارة الغابات الأصلية والأنواع المتعددة من الأشجار أثر بشدة في قدرة النساء الريفيات الهنديات على الحفاظ على موارد رزق الأسرة. تتوفر الغابات الأصلية على تنوع من الأشجار التي تؤمن الطعام والوقود والعلف والأواني المنزلية والصباغ والأدوية والاستخدامات

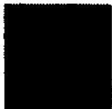
المنتجة للدخل، أما الغابات وحيدة النوع فلا تؤمن ذلك [٣]. ومع أنني لن أحاجج من أجل هذه الدعوى، إلا أن نظرة إلى الأثر العالمي للتدهور البيئي في حياة النساء يوحي بالجوانب الهامة التي تجعل هذا التدهور البيئي قضية نسوية.

يزعم فلاسفة النسوية أن بعضا من أكثر القضايا النسوية أهمية هي القضايا المفهومية: تلك التي تعنى بالكيفية التي يقوم بها المرء بمفهمة أفكار فلسفية أساسية من قبيل العقل والعقلانية، والأخلاق، وما ماهية الإنسان. ويتوسع النسويون الإيكولوجيون بهذا الاهتمام الفلسفي النسوي كي يشمل الطبيعة. ويحاجون في المآل بأن بعضا من أكثر الارتباطات أهمية بين الهيمنة على النساء والهيمنة على الطبيعة هي ارتباطات مفهومية. ولإدراك هذا، لننظر في طبيعة الأطر المفهومية.

الإطار المفهومي مجموعة من الاعتقادات والقيم والمواقف والافتراضات الأساسية التي تصوغ وتعكس نظرات المرء إلى نفسه وإلى عالمه. إنه عدسة ذات بنيان اجتماعي من خلالها نتذهن أنفسنا والآخرين. وتتأثر بعوامل من قبيل الجنوسة والعرق والطائفة الاجتماعية والطبقة والعمر والتوجه العاطفي والخلفية الوطنية والدينية.

بعض الأطر المفهومية جائرة. والإطار المفهومي الجائر هو ذلك الذي يفسر ويسوغ ويحمي علاقات الهيمنة والإخضاع. وعندما يكون الإطار المفهومي الجائر بطريركيا فهو يفسر ويسوغ ويحمي إخضاع النساء من قبل الرجال.

ولقد حاججت في موضع آخر بأن ثمة ثلاث سمات مهمة للأطر المفهومية الجائرة. (١) التفكير القيمي ـ التراتبي، أي، التفكير «فوق ـ تحت» الذي ينسب قيمة أو منزلة أو نفوذا أعلى لما هو «فوق» وليس لما هو «تحت»؛ (٢) الثنويات القيمية، أي، الأزواج المفرّقة التي ينظر من خلالها إلى الطرفين على أنهما متعارضين (وليسا متتامين) واستبعاديين (وليسا متضامين)، بحيث تنسب قيمة (منزلة، نفوذ) أعلى لأحد الطرفين على حساب الآخر (مثلا، الثنويات التي تمنح قيمة أو منزلة أعلى لما عرّف تاريخيا ب «الجسد» و«العاطفة» و«الأنثى»)؛ (٣) منطق الهيمنة، أي، بنية الحجاج التي تقود إلى تسويغ الإخضاع [٤].



إعادة تذهن النسوية ومن أجل تطوير أخلاق بيئية تنظر بجدية إلى الارتباطات بين الهيمنة على النساء والهيمنة على الطبيعة. وأوضح ذلك من خلال مناقشة طبيعة الأخلاق النسوية والطرق التي بموجبها تقدم النسوية الإيكولوجية أخلاقا نسوية وبيئية. وأستخلص أن أي نظرية نسوية وأي أخلاق بيئية تفشل في النظر بجدية إلى الهيمنة على النساء والهيمنة على الطبيعة كتوأمين مرتبطين فإنها تكون في أفضل الأحوال غير مكتملة، وفي أسوأ الأحوال غير كافية، بكل بساطة.

النسوية والنسوية الإيكولوجية والأطر المفهومية

مهما تكن النسوية الإيكولوجية فإنها، على الأقل، حركة لإنهاء الجور الجنسي. فهي تتضمن إلغاء أي من، وكل، العوامل التي تسهم في الهيمنة أو الإخضاع المنهجي المتواصل المسلط على النساء. وفي حين لا يتفق النسويون على طبيعة الإخضاع والحلول المقدمة له، إلا أنهم يوافقون أجمعين على أن الجور الجنسي الموجود خاطىء ويجب إزالته.

تكون القضية «قضية نسوية» عندما تسهم بطريقة ما في فهم الجور الواقع على النساء. فالمساواة في الحقوق، والمساواة في الأجر والعمل، وإنتاج الغذاء، جميعها قضايا نسوية حيثما وكلما كان فهمها يسهم في فهم الاستغلال المستمر للنساء أو استعبادهن. إن نقل المياه والبحث عن حطب الوقود قضايا نسوية حيثما وكلما كانت مسؤولية النساء عن هذه المهام تسهم في حرمانهن من المشاركة الكاملة في اتخاذ القرار أو من إنتاج الدخل أو من المراتب العليا التي يشغلها الرجال. فما يعد قضية نسوية يعتمد، إذن، إلى حد كبير على السياق، وبالأخص على الشروط التاريخية والمادية لحياة النساء.

تعد قضايا التدهور والاستغلال البيئي قضايا نسوية لأن فهمها يسهم في فهم الجور الواقع على النساء. ففي الهند، مثلا، تعد إزالة الغابات وإعادة التحريج باستخدام نوع واحد من الشجر (الأوكاليبتوس، مثلا) بغرض الإنتاج التجاري قضايا نسوية لأن خسارة الغابات الأصلية والأنواع المتعددة من الأشجار أثر بشدة في قدرة النساء الريفيات الهنديات على الحفاظ على موارد رزق الأسرة. تتوفر الغابات الأصلية على تنوع من الأشجار التي تؤمن الطعام والوقود والعلف والأواني المنزلية والصباغ والأدوية والاستخدامات

المنتجة للدخل، أما الغابات وحيدة النوع فلا تؤمن ذلك [٣]. ومع أنني لن أحاجج من أجل هذه الدعوى، إلا أن نظرة إلى الأثر العالمي للتدهور البيئي في حياة النساء يوحي بالجوانب الهامة التي تجعل هذا التدهور البيئي قضية نسوية.

يزعم فلاسفة النسوية أن بعضا من أكثر القضايا النسوية أهمية هي القضايا المفهومية: تلك التي تعنى بالكيفية التي يقوم بها المرء بمفهمة أفكار فلسفية أساسية من قبيل العقل والعقلانية، والأخلاق، وما ماهية الإنسان. ويتوسع النسويون الإيكولوجيون بهذا الاهتمام الفلسفي النسوي كي يشمل الطبيعة. ويحاجون في المآل بأن بعضا من أكثر الارتباطات أهمية بين الهيمنة على النساء والهيمنة على الطبيعة هي ارتباطات مفهومية. ولإدراك هذا، لننظر في طبيعة الأطر المفهومية.

الإطار المفهومي مجموعة من الاعتقادات والقيم والمواقف والافتراضات الأساسية التي تصوغ وتعكس نظرات المرء إلى نفسه وإلى عالمه. إنه عدسة ذات بنيان اجتماعي من خلالها نتذهن أنفسنا والآخرين. وتتأثر بعوامل من قبيل الجنوسة والعرق والطائفة الاجتماعية والطبقة والعمر والتوجه العاطفي والخلفية الوطنية والدينية.

بعض الأطر المفهومية جائرة. والإطار المفهومي الجائر هو ذلك الذي يفسر ويسوغ ويحمي علاقات الهيمنة والإخضاع. وعندما يكون الإطار المفهومي الجائر بطريركيا فهو يفسر ويسوغ ويحمي إخضاع النساء من قبل الرجال.

ولقد حاججت في موضع آخر بأن ثمة ثلاث سمات مهمة للأطر المفهومية الجائرة. (١) التفكير القيمي - التراتبي، أي، التفكير «فوق - تحت» الذي ينسب قيمة أو منزلة أو نفوذا أعلى لما هو «فوق» وليس لما هو «تحت»؛ (٢) الثنويات القيمية، أي، الأزواج المفرّقة التي ينظر من خلالها إلى الطرفين على أنهما متعارضين (وليسا متتامين) واستبعاديين (وليسا متضامين)، بحيث تنسب قيمة (منزلة، نفوذ) أعلى لأحد الطرفين على حساب الآخر (مثلا، الثنويات التي تمنح قيمة أو منزلة أعلى لما عرِّف تاريخيا بـ «الجسد» و«العاطفة» و«الأنثى»)؛ (٣) منطق الهيمنة، أي، بنية الحجاج التي تقود إلى تسويغ الإخضاع [٤].



إن السمة الثالثة للإطار المفهومي الجائر هي الأكثر أهمية. فمنطق الهيمنة ليس مجرد بنية منطقية. إنه يشتمل أيضا على منظومة قيم جوهرية، إذ من المطلوب وجود مقدمات أخلاقية تتيح أو تجيز الإخضاع «العادل» لمن هم في منزلة أدنى. ويجري هذا التسويغ نمطيا على أساس صفة مزعومة معينة (مثلا، العقلانية) يتمتع بها المهيمن (الرجال، مثلا) ويفتقر إليها الخاضع (النساء، مثلا).

وخلافا لما قاله أو اقترحه الكثير من النسويين والنسويين الإيكولوجيين، قد لا يكون ثمة أي إشكالية متأصلة بخصوص «التفكير التراتبي» أو حتى «التفكير القيمي التراتبي» في سياقات غير سياقات الجور. فالتفكير التراتبي مهم في الحياة اليومية من أجل تصنيف البيانات، ومقارنة المعلومات، وتنظيم المادة. إن التصنيفات (مثلا، تصنيفات النبات) والتسميات الاصطلاحية البيولوجية لتبدو متطلبة شكلا من «التفكير التراتبي». وحتى التفكير القيمي التراتبي «قد يكون مقبولا تماما في سياقات معينة. (وربما يقال الشيء ذاته بصدد» الثنويات القيمية «في السياقات غير الجائرة). فمثلا، لنفترض صحة القول بأن ما هو فريد لدى البشر يتمثل في قدرتنا الواعية على إعادة التشكيل الجذرية لبيئاتنا الاجتماعية (أو «مجتمعاتنا»)، كما يقترح موراي بوكتشين [5]، عندها بإمكان المرء القول بحق أن البشر مؤهلون على نحو أفضل من الصخور أو النباتات لإعادة تشكيل بيئاتهم جذريا - وهذه طريقة «قيمية تراتبية» في التعبير.

فالمشكلة ليست ببساطة في استخدام التفكير القيمي التراتبي والثنويات القيمية، بل في الطريقة التي استخدمت بها في أطر مفهومية جائرة من أجل ترسيخ الدونية وتسويغ الإخضاع [6]. فمنطق الهيمنة مصحوبا بالتفكير القيمي التراتبي والثنويات القيمية هو الذي «يسوغ» الإخضاع. وإذن، إن منطق الهيمنة هو الأساسي من الناحية التفسيرية فيما يخص طبيعة الأطر المفهومية الجائرة.

إن كون منطق الهيمنة يشكل أساسا تفسيريا يحظى بالأهمية بالنسبة إلى النسوية الإيكولوجية ولثلاثة أسباب على الأقل. أولا، إن وصف التماثلات والاختلافات، من دون الاستعانة بمنطق الهيمنة، سيكون مجرد وصف فحسب. لننظر في الزعم التالي، «إن البشر مختلفون عن النباتات

والصخور ذلك أنهم يستطيعون (أما النباتات والصخور فلا يستطيعون) إعادة تشكيل جذرية وواعية للمجتمعات التي يعيشون فيها؛ وإن البشر متماثلون مع النباتات والصخور في أنهم جميعا أعضاء في مجتمع إيكولوجي». فحتى لو أن البشر «أفضل» من النباتات والصخور فيما يخص قدرتهم الواعية على التحويل الجذري لمجتمعاتهم، لا يعني ذلك أن يستنتج المرء أي تمييز خلقي بين البشر وغير البشر أو أي حجة تدعم الهيمنة على النباتات والصخور من قبل البشر. فالوصول إلى تلك الاستنتاجات يتطلب من المرء إضافة افتراضين قويين على الأقل، أعني الافتراضيين (أ٢) و(أ٤) في الحجة (أ) أدناه:

(أ١) يمتلك البشر، لكنّ النباتات والصخور لا تملك، القدرة على التغيير الجذري والواعي للمجتمع الذي يعيشون فيه.

(أ٢) مهما يكن من يملك القدرة على التغيير الجذري والواعي للمجتمع الذي يعيش فيه، فإنه أسمى خلقيا ممن يفتقر إلى هذه القدرة مهما يكن.

(أ٣) إذن، البشر أسمى خلقيا من النباتات والصخور.

(أ٤) بالنسبة إلى أي س وع، إذا كان س أسمى خلقيا من ع، عندها من المسوغ خلقيا لـ س إخضاع ع.

(أ٥) إذن، من المسوغ خلقيا للبشر إخضاع النباتات والصخور.

من دون الافتراضين (أ٢) وفحواه أن البشر أسمى خلقيا من (على الأقل بعض) غير البشر، و(أ٤) إن السمو يسوغ الإخضاع، لا يتبقى سوى القيل من الاختلاف بين البشر وبعض غير البشر. وهذا صحيح حتى لو أن الاختلاف معبر عنه بلغة السمو. وبالتالي فإن منطق الهيمنة، (أ٤)، هو الأساس في مناقشة النسوية الإيكولوجية للجور.

ثانيا، يحاجج النسويون الإيكولوجيون، على الأقل فيما يخص المجتمعات الغربية، بأن الإطار المفهومي الجائر الذي يجيز الهيمنتين التوأمتين على النساء والطبيعة هو إطار بطريركي يتصف بالسمات الثلاثة للإطار المفهومي الجائر. ويزعم الكثير من النسويين الإيكولوجيين أن الإطار المفهومي البطريركي، تاريخيا، وضمن الثقافة الغربية المهيمنة على الأقل، قد أجاز الحجة التالية ب:



(ب١) تُماهى النساء بالطبيعة وبالعالم المادي؛ ويُماهى الرجال بـ «الإنساني» وبالعالم العقلي.

(ب٢) كل من يماهى بالطبيعة وبالعالم المادي أقل شأنا («أدنى») ممن يماهى بـ «الإنساني» وبالعالم العقلي؛ أو على العكس، الأخير أسمى (أعلى)، من الأول.

(ب٣) إذن، النساء أقل شأنا (أدنى) من الرجال؛ أو على العكس، الرجال أسمى (أعلى)، من النساء.

(ب٤) بالنسبة إلى أي س وع، إذا كان س أسمى من ع، عندها من المسوغ لـ س إخضاع ع.

(ب٥) إذن، من المسوغ للرجال إخضاع النساء.

إن كان لذلك مغزى فهو أن الحجة ب ترسخ البطريركية، بمعنى أن النتيجة المذكورة في (ب٥) تسوغ الهيمنة المنهجية على النساء من قبل الرجال. ولكن وفقا للنسويين الإيكولوجيين، إن (ب٥) مسوغة فقط بواسطة تلك السمات الثلاثة للإطار المفهومي الجائر التي حددناها آنفا: التفكير القيمي التراتبي، وهو الافتراض الحاصل ضمن (ب٢)؛ الثنويات القيمية، الثنوية المفترضة في (ب١) بين العقلي والمادي ودونية المادي إزاء العقلي المفترضة في (ب٢)؛ منطق الهيمنة، الافتراض الحاصل ضمن (ب٤) والمماثل لما هو في (أ٤). ولذلك، وفقا للنسويين الإيكولوجيين، بقدر ما عمل الإطار المفهومي البطريركي تاريخيا (وعلى الأقل في ظل الثقافة الغربية المهيمنة) على إجازة الهيمنتين التوأمين على النساء والطبيعة (الحجة ب) فإن كلا من الحجة ب والإطار المفهومي البطريركي الذي انبثق عنها يجب أن ينبذا.

بالطبع، إن ما سبق لا يحدد أيا من المقدمتين الواردتين في ب هي الزائفة. ما هي منزلة المقدمتين (ب١) و(ب٢)؟ معظم، إن لم يكن كل، النسويين يزعمون أن (ب١)، وكثير من النسويين الإيكولوجيين يزعمون أن (ب٢)، قد جرى افتراضها أو الجزم بها في سياق التراث الفكري والفلسفي الغربي المهيمن [٧]. كذلك، يجزم هؤلاء النسويون، كحقيقة تاريخية، أن التراث الفلسفي الغربي قد افترض صحة (ب١) و(ب٢). لكن النسويين الإيكولوجيين إما أنهم ينكرون (ب٢) وإما لا يجزمون بها. زد على ذلك نظرا إلى أن بعض النسويين الإيكولوجيين متلهفون لإنكار أي تماه لا تاريخي للنساء بالطبيعة،

ينكر بعضهم (ب١) إذا ما استخدمت لدعم أي شيء عدا الزعم التاريخي المضبوط حول ما جزم به أو افترضت صحته ضمن الثقافة البطريركية - مثلا، عندما تستخدم (ب١) للجزم بأن النساء تماهين إلى حد بعيد بالعالم الطبيعي والمادي [٨]. لذا، ومن منظور نسوي إيكولوجي، ترى (ب١) و(ب٢) باعتبارهما من الدعاوى الإشكالية على الرغم من إجازتهما تاريخيا: وهما إشكاليتان بالضبط نظرا للطريقة التي وظفتا بها تاريخيا ضمن الإطار المفهومي البطريركي والثقافة بحيث تجيزان الهيمنة على النساء والطبيعة.

إذن، ما يتفق عليه النسويون الإيكولوجيون جميعا هو الأسلوب الذي بموجبه عمل منطق الهيمنة تاريخيا في سياق البطريركية لإدامة وتسويغ الهيمنتين التوأمتين على النساء والطبيعة [٩]. وبما أن كل النسويين (وليس النسويون الإيكولوجيون فحسب) يعارضون البطريركية، أي النتيجة المذكورة في (ب٥)، فيجب على كل النسويين (وبضمنهم النسويون الإيكولوجيون) معارضة، على الأقل، منطق الهيمنة، أي المقدمة (ب٤)، الذي تستند إليه الحجة ب - وذلك مهما تكن منزلة الحقيقة - القيمة المنسوبة لـ(ب١) و(ب٢) خارج السياق البطريركي.

وأن يجب على النسويين كافة معارضة منطق الهيمنة، فذلك يبين اتساع وعمق النقد النسوي الإيكولوجي للحجة ب: فهو ليس فقط نقد للافتراضات الثلاثة التي تستند إليها هذه الحجة لتبرير الهيمنة على النساء والطبيعة، أعني الافتراضات الكامنة في (ب١) و(ب٢) و(ب٤)، بل أيضا نقد للأطر المفهومية البطريركية عموما، أي، لتلك الأطر المفهومية الجائرة التي تضع الرجال في «الأعلى» والنساء في «الأسفل»، زاعمة بطريقة ما أن النساء أدنى خلقيا من الرجال، ومستخدمة ذلك الاختلاف المزعوم من أجل تسويغ إخضاع النساء للرجال. ولذلك فإن النسوية الإيكولوجية ضرورية لأي نقد نسوي للبطريركية، وبالتالي، ضرورية للمذهب النسوي. (هذه النقطة التي أناقشها مرة أخرى لاحقا).

ثالثا، يوضح النسويون الإيكولوجيون لماذا ينبغي إلغاء منطق الهيمنة وأي إطار مفهومي ينبثق عنه، إذا أردنا في آن معا تمكين مفهوم عميق للاختلاف لا يسبب الهيمنة، والحؤول دون أن تغدو النسوية حركة دعم مستندة بشكل رئيسي إلى التجارب المشتركة. ففي المجتمع المعاصر، ليس ثمة «صوت

نسائي» وحيد، أي ليس ثمة محض امرأة (أو إنسان). إن كل امرأة (أو إنسان) هي امرأة (أو إنسان) من عرق أو طبقة أو سنّ أو توجه عاطفي أو منزلة مادية أو خلفية إقليمية أو وطنية معينة، وهلم جرا. ونظرا إلى أنه ليس ثمة تجارب متطابقة مشتركة لدى كل النساء، فيجب أن تكون النسوية «حركة تضامن» تستند إلى اعتقادات ومصالح مشتركة وليس حركة «وحدة في التماثل» تستند إلى تجارب مشتركة وتضحيات مشتركة [١٠]. وبكلمات ماريا لوغينس، «تدرك الوحدة ـ من دون خلطها بالتضامن ـ باعتبارها مرتبطة مفهوميا بالهيمنة» [١١].

يلح النسويون الإيكولوجيون على أن نوع منطق الهيمنة المستخدم لتسويغ الهيمنة على البشر بواسطة الوضع الجنساني أو العرقي أو الإثني أو الطبقي هو أيضا المستخدم لتسويغ الهيمنة على الطبيعة. وبما أن إلغاء منطق الهيمنة جزء من أي نقد نسوي ـ سواء أكان نقدا للبطريركية أم للثقافة البيضاء الاستعلائية، أم للإمبريالية ـ يلح النسويون الإيكولوجيون في أن ينظر إلى حد بعيد إلى التمييز ضد الطبيعة كجزء متكامل من أي حركة تضامن نسوية تبتغي إنهاء الجور الجنسي ومنطق الهيمنة الذي يسنده مفهوميا.

النسوية الإيكولوجية تعيد تذهن النسوية

ركزتُ المناقشة حتى الآن على بعض السمات المفهومية الجائرة للبطريركية. وعندما أستخدم العبارة، «منطق النسوية التقليدية»، فإنني أشير إلى توضع الجذور المفهومية للجور الجنسي، على الأقل ضمن المجتمعات الغربية، في إطار مفهومي بطريركي جائر اتسم بمنطق الهيمنة. وبقدر ما حافظ منطق الهيمنة مفهوميا أيضا على منظومات الجور الأخرى (مثلا، العنصرية، الطبقية، التمييز تبعا للعمر، الشهوانية)، فإن اللجوء إلى منطق النسوية التقليدية يعيِّن، في المآل، الترابطات المفهومية الأساسية بين منظومات الجور كلها بمنطق الهيمنة. ولذلك فهو يفسر على المستوى المفهومي لماذا يتطلب اجتثاث الجور الجنسي اجتثاث أشكال الجور الأخرى [١٢]. وبتوضيح هذا الارتباط المفهومي بين منظومات الجور فإن الحركة لإنهاء الجور الجنسي ـ وهي الرهان التقليدي للنظرية والممارسة النسويتين ـ تقود إلى إعادة تذهن النسوية بما هي حركة لإنهاء كل أشكال الجور.

لنفترض أن أحدهم يوافق على أن منطق النسوية التقليدية يتطلب التوسيع كي يشمل منظومات الهيمنة الاجتماعية الأخرى مثلا، العنصرية والطبقية. فما الذي يكفل تشميل الطبيعة في «منظومات الهيمنة الاجتماعية» هذه؟ ولماذا ينبغي لمنطق النسوية التقليدية أن يتضمن إلغاء «التمييز ضد الطبيعة» (أي الهيمنة على الطبيعة غير البشرية) إلى جانب «التمييزات» الأخرى التي يجب أن تجابهها النسوية؟ إن التسويغ المفهومي لتوسيع النسوية كي تتضمن النسوية الإيكولوجية هو ذو شقين. الأساس الأول لهذا التسويغ اقترحناه سابقا: فبإظهار أن الارتباطات المفهومية بين الهيمنتين على النساء والطبيعة تتوضع في إطار مفهومي جائر وبطريركي، على الأقل في المجتمعات الغربية، اتسم بمنطق الهيمنة، تفسر النسوية الإيكولوجية كيف ولماذا ينبغي للنسوية، بما هي حركة لإنهاء الجور الجنسي، أن تتوسع ويعاد تذهنها كحركة لإنهاء التمييز ضد الطبيعة أيضا. ويتضح هذا بالحجة التالية ج:

(ج١) النسوية حركة لإنهاء التمييز الجنسي.

(ج٢) لكن التمييز الجنسي مرتبط مفهوميا بالتمييز ضد الطبيعة (من خلال إطار مفهومي جائر اتسم بمنطق الهيمنة).

(ج٣) إذن، النسوية (أيضا) حركة لإنهاء التمييز ضد الطبيعة.

وبما أن هذه الارتباطات بين التمييز الجنسي والتمييز ضد الطبيعة هي، في المآل، مفهومية - مبطونة في إطار مفهومي جائر - فإن منطق النسوية التقليدية يقود إلى قبول النسوية الإيكولوجية [١٢].

التسويغ الآخر لإعادة تذهن النسوية بحيث تتضمن النسوية الإيكولوجية يتصل بمفاهيم الجنوسة والطبيعة. وكما أن مفاهيم الجنوسة مبنية اجتماعيا كذلك مفاهيم الطبيعة أيضا. وبالطبع، لا يتطلب الزعم بأن النساء والطبيعة بنيات اجتماعية أن ينكر المرء وجود بشر فعليين، وأشجار وأنهار ونباتات فعلية. إن ما يلزم عن ذلك، ببساطة، هو أن كيفية تذهن النساء والطبيعة شأن يتصل بالواقع الاجتماعي والتاريخي. تتنوع هذه المفاهيم عبر الثقافات وتبعا للفترة الزمنية التاريخية. وبالنتيجة، إن أي مناقشة «للهيمنة على الطبيعة» تتضمن الإشارة إلى أشكال خاصة تاريخيا من الهيمنة الاجتماعية على الطبيعة غير البشرية من قبل البشر، تماما، كما أن أي مناقشة «للهيمنة على النساء» تشير إلى أشكال خاصة تاريخيا للهيمنة الاجتماعية على النساء من قبل الرجال. ومع



أنني لا أريد المحاجة من أجل هذا، فإن الدفاع النسوي الإيكولوجي عن وجود ارتباطات تاريخية بين الهيمنات على النساء والطبيعة، الافتراضين (ب١) و(ب٢) في الحجة ب، يتضمن إظهار أنه في سياق البطريركية كان تأنيث الطبيعة وتطبيع النساء جوهريين من أجل الإخضاع الناجح تاريخيا لكليهما [١٤].

إذا كانت النسوية الإيكولوجية تَعِد بإعادة تذهن النسوية التقليدية بطرق تتضمن اعتبار التمييز ضد الطبيعة قضية نسوية مشروعة، فهل تعد النسوية الإيكولوجية أيضا بإعادة تذهن الأخلاق البيئية بطرق نسوية؟ أعتقد ذلك. وهذا موضوع ما تبقى من المقالة.

من النسوية الإيكولوجية إلى الأخلاق البيئية

بدأ كثير من النسويين وبعض الأخلاقيين البيئيين يكتشفون استخدام صيغة المتكلم في السرد كطريقة في طرح قضايا صميمية فلسفيا في الأخلاق وغالبا ما كانت مفقودة أو مهملة في التيار الرئيسي للأخلاق الفلسفية. لماذا الأمر على هذه الشاكلة؟ ما الذي في السرد ويجعله مهما للنظرية وللممارسة في النسوية والأخلاق البيئية؟ فحتى لو أن اللجوء إلى السرد بصيغة المتكلم يعد أداة أدبية مفيدة لوصف ما لا يوصف من الخبرة أو لوصف طرائقية العلم الاجتماعي المشروعة في توثيق التاريخ الشخصي والاجتماعي، لماذا يكون السرد بصيغة المتكلم وسيلة ثمينة في المحاجة من أجل اتخاذ قرار وبناء نظرية على المستوى الأخلاقي؟ إن أحد الأساليب المثمرة للبدء في الإجابة على هذه الأسئلة يتمثل بطرحها على سردية بصيغة المتكلم محددة.

لننظر في السردية التالية بصيغة المتكلم حول تسلق الصخور:

> لأجل تجربتي الأولى في تسلق الصخور، اخترتُ بقعة منعزلة إلى حد ما، بعيدا عن المتسلقين الآخرين والمتفرجين. وبعد أن تفحصت الصدع، ركزت طاقتي كلها على شق طريقي إلى القمة. تسلقت بعزم قوي، مستخدمة كل ما توفر لي من قوة ومهارة لإنجاز هذه المأثرة. وفي منتصف الطريق كنت منهكة وقلقة. لم أستطع رؤية ما أفعله بعد ذلك - أين أضع يديّ أو قدميّ. وازددت إرهاقا إذ تشبثت بطريقة ما بالصخرة يائسة، ثم قمت بحركة. لم تنجح. سقطت. كنت هناك معلقة وسط الهواء وفوق الأرضية

الصخرية التي تحتي، مرعوبة لكن مطمئنة برهبة إلى أن حبل التثبيت قد حملني. عرفت أنني كنت بأمان. ثم ألقيت نظرة إلى ما تبقى من ارتفاع. كنت مصممة على تسلقه وصولا إلى القمة. وبثقة وتركيز متجددين، أنهيت صعودي إلى القمة.

في اليوم الثاني من تسلقي، هبطت إلى الأسفل مسافة ٢٠٠ قدم عن قمة الجروف عند البحيرة العليا حتى أصبحت على علو عدة أقدام فوق مستوى الماء. لم أتمكن من رؤية أحد ـ لا حبل التثبيت، ولا المتسلقين الآخرين، لا أحد. فككت ببطء كلاّب الهبوط وأخذت نفسا عميقا نظيفا. نظرت حولي ـ نظرت حقا ـ وأصغيت. سمعت مجموعة من الأصوات ـ الطيور، وقطرات الماء على الصخر أمامي، المويجات المرتطمة بالصخور تحتي. أغمضت عينيّ وبدأت أتلمس الصخر بيدي ـ الصدوع والشقوق، الأثنيات والطحالب النافرة، النتوءات الضئيلة التي ربما زودت أصابع يدي وقدمي بموضع مريح عندما بدأت التسلق. في تلك اللحظة كانت السكينة تغمرني. وبدأت التحدث إلى الصخر بطريقة طفولية هامسة، كما لو أن الصخر صديقي. شعرت بإحساس غامر بالعرفان لما أتاحه لي ـ فرصة معرفة نفسي ومعرفة الصخر على نحو مختلف، وتقدير الأعاجيب الخفية من قبيل الزهرات الصغيرات الناميات في الشقوق الصغرى على سطح الصخر، وبلوغ إحساس بالوجود في علاقة مع البيئة الطبيعية. شعرت كما لو أنني والصخر كنا شريكين يتحدثان بصمت في صحبة طويلة الأمد. أدركت عندها أنني أصبحت أهتم لهذا الجرف الصخري المختلف تماما عني، الراسخ جدا والذي لا يقهر، المستقل واللامبالي بحضوري. أردت أن أكون مع الصخر أثناء تسلقي. ذوى الإصرار على التغلب على الصخر، وعلى أن أفرض بقوةٍ إرادتي عليه؛ أردت ببساطة أن أتصرف برفق مع الصخر أثناء تسلقي. ذلك ما شعرت به أثناء تسلقي. وجدتني أُعنى بالصخرة وأشعر بالامتنان إزاء التسلق الذي منحني فرصة معرفةِ نفسي بهذه الطريقة الجديدة.



ثمة أربعة أسباب على الأقل تعلل أهمية مثل هذا الاستعمال لصيغة المتكلم في السرد وذلك بالنسبة إلى النسوية والأخلاق البيئية. أولا، إن مثل هذا السرد يتيح التعبير عن حساسية ملموسة مفقودة غالبا في الخطابات الأخلاقية التحليلية التقليدية، أعني، حساسية في تذهن المرء ذاته «في علاقة» أساسية مع الآخرين، بما في ذلك البيئة غير البشرية. هذا أسلوب يعنى بالعلاقات بحد ذاتها. ولذلك فهو يتعارض مع الأسلوب الاختزالي الصارم الذي يعنى بالعلاقات فقط أو بشكل أساسي بالنظر إلى طبيعة الداخلين في العلاقة أو أطرافها (مثلا، الأطراف المتذهنين كفاعلين أخلاقيين، أو حاملي حقوق، أو أصحاب مصالح، أو كائنات حاسة). ففي السرد السابق لتسلق الصخور، ما تحظى بأهمية خاصة إنما هي علاقة المتسلقة مع الصخرة التي تتسلقها ـ وهي بحد ذاتها محل للقيمة ـ إضافة إلى أي منزلة خلقية أو اعتبارية خلقية تملكها أيضا المتسلقة أو الصخرة أو أي أطراف أخرى داخلة في العلاقة [١٥].

ثانيا يتيح مثل هذا السرد بصيغة المتكلم التعبير عن تنوع من المواقف والسلوكيات الأخلاقية التي غالبا ما يتجاوزها أو يغفلها التيار الرئيسي للأخلاق الغربية، والمثل على ذلك اختلاف المواقف والسلوكيات إزاء صخرة عندما يقوم المرء «بشق طريقه إلى القمة» أو يعتبر نفسه «صديقا» للصخرة التي يتسلقها. أو «مهتما بها» [١٦]. توحي هذه المواقف والسلوكيات المختلفة بتعارض صميمي أخلاقيا بين نمطين مختلفين من علاقة البشر أو المتسلقين بالصخرة: علاقة الغَلَبَة وعلاقة العناية. وهذا التعارض ينشأ عن الخبرة الحية الملموسة ويكون أمينا لها.

إن الاختلاف بين مواقف وسلوكيات الغلبة والعناية فيما يخص العلاقة بالبيئة الطبيعية يقدم لنا سببا ثالثا يعلل أهمية استخدام السرد بصيغة المتكلم بالنسبة إلى النسوية والأخلاق البيئية: فهذا السرد يهبنا طريقة في تذهن الأخلاق والمعنى الأخلاقي كانبثاق لحالات معينة يجد الفاعلون الأخلاقيون أنفسهم فيها، وليس كوجود مفروض عليهم في هذه الحالات (مثلا، كاشتقاق من قاعدة أو مبدأ مجرد ومحدد مسبقا، أو كإلحاح عليه). تتمركز في هذه الخاصية المنبثقة أهمية الصوت. فعندما تتركز تعددية من الأصوات العابرة للثقافات، يستطيع السرد التعبير عن طيف من المواقف والقيم والاعتقادات والسلوكيات التي ربما يجري تجاوزها أو إسكاتها من قبل المعنى أو النظرية الأخلاقيين المفروضين فرضا. إن استعمال السرد، بما هو

انعكاس لخبرة حية ملموسة، يهيئ في الأخلاق وضعا يمكن من خلاله للخطاب الأخلاقي أن يكون مسؤولا إزاء الوقائع الاجتماعية والمادية والتاريخية التي يكتشف الفاعلون الخلقيون أنفسهم فيها.

أخيرا، وربما الأكثر أهمية لأغراضنا هنا، إن استعمال السرد له أهمية حجاجية. يلفت جيم تشيني الانتباه إلى هذه الخاصية التي يتمتع بها السرد عندما يزعم، «أن إضفاء السياقية على المناقشة الأخلاقية يكون، بمعنى ما، بتقديم سرد أو رواية انطلاقا منها ينبثق حل المعضلة الأخلاقية كنتيجة حتمية» [١٧]. إن للسرد قوة حجاجية من خلال إيحائه بما يعد نتيجة ملائمة للحالة الأخلاقية. فإحدى النتائج الأخلاقية التي أوحى بها السرد الآنف، هي أن ما يعد موقفا أخلاقيا لائقا إزاء الجبال والصخور هو موقف الاحترام والعناية (مهما يكن مآله أو مضمونه)، وليس موقف الهيمنة والغلبة.

في مقالة بعنوان «داخل وخارج أسلوب الأذى: الغطرسة والحب»، تفرق الفيلسوفة النسوية مارلين فراي بين الإدراك «المتغطرس» والإدراك «المحب» كأسلوب لتوضيح هذا الاختلاف في المواقف الأخلاقية الخاصة بالعناية والغلبة [١٨]. تكتب فراي:

العين المحبة نقيض العين المتغطرسة.

> العين المحبة تدرك استقلالية الآخر. إنها عين الرائي الذي يعرف أن الطبيعة لامبالية. عين الذي يعرف أنه لمعرفة ما يُرى، يجب على المرء أن يشاور شيئا آخر غير إرادته ومصالحه ومخاوفه وخياله. ينبغي أن يتملّى الشيء. ينبغي أن ينظر ويصغي ويتفحص ويستفهم.
>
> العين المحبة هي العين التي تولي نوعا محددا من الانتباه. هذا الانتباه الذي يمكن أن يتطلب الانضباط وليس نكران الذات. الانضباط معرفة للذات، معرفة مجال وحدود الذات... وهي بالأخص مسألة القدرة على تمييز مصالح المرء الخاصة به عن مصالح الآخرين ومعرفة أين تتوقف ذات المرء لتبدأ ذات أخرى.
>
> العين المحبة لا تجعل موضوع الإدراك مستساغا، ولا تحاول امتصاصه، كما لا تحاول اختزاله على قدر رغبة الرائي ومخاوفه وخياله، وبالتالي لا تبسِّطه. إنها تعرف أن تعقيد الآخر شيء سوف

> يطرح باستمرار أشياء جديدة لتعرف. إن علم العين المحبة يفضل نظرية التعقيد في الحقيقة (بالتعارض مع نظرية التبسيط في الحقيقة) ويفترض مسبقا الإمتاعية اللانهائية للكون [١٩].

إن العين المحبة، وفقا لما تراه فراي، ليست عينا إكراهية عدوانية، تلحق الآخرين بذاتها، بل العين التي «تعرف أن تعقيد الآخر شيء سوف يطرح باستمرار أشياء جديدة لتعرف».

عندما يتسلق المرء صخرة كغالب، فإنه يتسلق بعين متغطرسة. أما عندما يتسلق بعين محبة، فإنه باستمرار «يجب أن ينظر ويصغي ويفحص ويستفهم». يتعرف المرءُ الصخرة كشيء مختلف تماما، شيء ربما لا يبالي كليا بحضور المرء، ويكتشف في ذلك الاختلاف فرصة ممتعة للاحتفال. يعرف المرء «حدود الذات»، أين تتوقف الذات ـ «أنا» المتسلق ـ لتبدأ الصخرة. ليس ثمة خلط لشيئين في شيء واحد، بل تتامٌّ بين موجودين معترف بهما كمنفصلين، مختلفين، مستقلين، ومع ذلك فهما في علاقة؛ إنهما في علاقة ولو لأن العين المحبة تتذهنها، وتستجيب لها، وتلحظها، وتنتبه إليها.

يتضمن المنظور النسوي الإيكولوجي حول كل من النساء والطبيعة هذا الانزياح في الموقف من «الإدراك المتغطرس» إلى «الإدراك المحب» للعالم غير البشري. الإدراك المتغطرس لغير البشر من قبل البشر يفترض مسبقا التشابه ويحافظ عليه بطريقة توسع المجتمع الخلقي كي يشمل تلك الكائنات التي يعتقد أنها تشبه (تماثل) البشر بطريقة ما مهمة أخلاقيا. إن أي حركة بيئية أو أخلاق تستند إلى إدراك متغطرس تبني تراتبية خلقية للكائنات وتفترض قاسما مشتركا من الاعتبارية الخلقية بواسطته تستحق الكائنات المثيلة معاملة أو اعتبارا خلقيا متشابها، أما الكائنات غير المثيلة فلا تستحق ذلك. إن مثل هذه الأخلاق البيئية هي تعبير عن، أو تولِّد، «الوحدة في التشابه». وعلى العكس، «الإدراك المحب» يفترض مسبقا الاختلاف ويحافظ عليه ـ التمييز بين الذات والآخر، بين البشري وعلى الأقل بعض من غير البشري ـ بطريقة يكون فيها إدراك الآخر تعبيرا عن حب ذلك الذي منذ البداية اعترف به كمستقل، ومغاير، ومختلف. وكما تقول ماريا لوغينس، ففي الإدراك المحب «يُرى الحب لا كصَهْر ومحو للاختلاف بل كمتنافرٍ معهما» [٢٠]. إن «الوحدة في التشابه» فحسب هي مَحو للاختلاف.

«الإدراك المحب» للعالم الطبيعي غير البشري هو محاولة لفهم ما الذي يعنيه، بالنسبة إلى البشر، أن يعتنوا بالعالم غير البشري، عالم معترف به كمستقل ومختلف، وربما لا مبالٍ بالبشر. يختلف البشر عن الصخور بأوجه مهمة، حتى لو كانوا سوية أعضاء في مجتمع إيكولوجي ما. إن المجتمع الخلقي المستند إلى الإدراك المحب للمرء في علاقته بصخرة، أو بالعالم الطبيعي كله، هو المجتمع الذي يعترف بالاختلاف ويحترمه، مهما يكن «التشابه» الموجود أيضا [٢١]. وتتعين حدود الإدراك المحب فقط من خلال حدود القدرة (قدرة شخص، أو قدرة مجتمع) على الاستجابة بمحبة - الاستجابة لبشر آخرين أو للعالم غير البشري وعناصره [٢٢].

إذا كان ما قلته حتى الآن صحيحا، فثمة إذن أساليب مختلفة جدا في تسلق جبل؛ ومن المهم أخلاقيا كيف يتسلق المرء وكيف يسرد تجربة التسلق. فعندما يتسلق المرء «بإدراك متغطرس»، بموقف «الغالب والمسيطر»، فإنه يحافظ بذلك على ضروب التفكير التي تسم منطق الهيمنة والإطار المفهومي الجائر. وبما أن الإطار المفهومي الجائر الذي يبيح الهيمنة على الطبيعة هو إطار بطريركي، فإن المرء أيضا يحافظ، وإن عن غير دراية، على الإطار المفهومي البطريركي. ولأن تعرية الأطر المفهومية البطريركية هي قضية نسوية، فإن كيفية تسلق المرء للجبل وكيفية سرده - أو روايته - لتجربة التسلق هي قضية نسوية أيضا. وبهذا تكشف النسوية الإيكولوجية، على المستوى المفهومي، لماذا الأخلاق البيئية قضية نسوية. والآن، أنتقل للنظر في النسوية الإيكولوجية بما هي أخلاق بيئية ونسوية متميزة.

النسوية الإيكولوجية كأخلاق بيئية ونسوية

تتضمن أي أخلاق نسوية التزاما ذا شقين، أولهما نقد التحيز الذكوري حيثما وجد، والثاني تطوير أخلاق غير متحيزة ذكوريا. وهذا يتضمن أحيانا ترسيخ قيم (مثلا، قيم الرعاية، والثقة المناسبة، والقرابة والصداقة) مفقودة أو مهملة غالبا ضمن التيار الرئيسي للأخلاق [٢٣]. ويتضمن أحيانا الانخراط في بناء نظرية من خلال ارتياد توجهات جديدة أو تنقيح نظريات قديمة بأساليب حساسة جنسانيا. والذي يجعل انتقادات لنظريات قديمة أو طرح مفاهيم جدية تتصف بـ «النسوية» هو أنها تنبثق عن تحليلات جنسية - جنسانية وتعكس كل ما تكشفه هذه التحليلات بخصوص التجربة الجنسانية والواقع الجنساني الاجتماعي.



وكما أتذهن الأخلاق النسوية في الوقت الحاضر قبل - النسوي، فإنها ترفض محاولات تصور نظرية أخلاقية بواسطة شروط ضرورية وكافية، لأن ذلك يفترض عدم وجود جوهر بمعنى فكرة مجردة (لا تاريخية، وكلية، ومطلقة) للأخلاق النسوية. وفي حين لم تثمر محاولات صوغ شروط مشتركة ضرورية وكافية لأخلاق نسوية، فمع ذلك، ثمة بعض الشروط الضرورية، التي أفضل تسميتها «الشروط الجدية»، لأخلاق نسوية. توضح هذه الشروط الجدية بعض شروط الحد الأدنى لأي أخلاق نسوية من دون الإيحاء بأن الأخلاق النسوية لها جوهر غير تاريخي. إنها على شاكلة نسيج مضرَّب أو كولاج. فهي تعين أرضية القطعة من دون أن تملي النموذج الداخلي التصميمي الفعلي. وبما أن التصميم الفعلي للنسيج ينشأ عن تعدد الأصوات النسائية في سياق غير ثقافي، فإن التصميم سوف يتغير مع الزمن. إنه ليس شيئا سكونيا.

فما هو هذا البعض من الشروط الجدية للأخلاق النسوية؟ أولا، لا يمكن لأي شيء أن يصبح جزءا من أخلاق نسوية - جزءا من النسيج - إذا كان يعزز التمييزات الجنسية والعنصرية والطبقية، أو أي «نزعة تمييزية» أخرى من نزعات الهيمنة الاجتماعية. وبالطبع قد لا يتفق الناس حول ما يعد تمييزا جنسيا أو موقفا عنصريا أو سلوكا طبقيا. فقد تختلف هذه عبر الثقافات. ولكن، بما أن الأخلاق النسوية تهدف إلى إلغاء التمييز والتحيز الجنسيين، وبما أن التمييز الجنسي (كما بينت آنفا) يرتبط على نحو وثيق مفهوميا وعمليا بالعنصرية والطبقية والتمييز ضد الطبيعة، فإن الأخلاق النسوية لابد أن تكون ضد هذه التمييزات ومعارضة لأي «نزعة تمييزية» تفترض مسبقا منطق الهيمنة أو تعمل على تعزيزه.

ثانيا، الأخلاق النسوية أخلاق سياقية. والأخلاق السياقية هي تلك التي ترى الخطاب والممارسة الأخلاقيين ناجمين عن أصوات الناس الموجودين في ظروف تاريخية مختلفة. وإلى حد بعيد، ينظر إلى الأخلاق السياقية كما لو أنها كولاج أو فسيفساء أو تطريز من الأصوات المنبثقة عن التجارب الملموسة. ومثل أي لوحة كولاج أو فسيفساء، لا تكمن المسألة في الحصول على صورة واحدة قائمة على وحدة الأصوات، بل على نموذج ينبثق عن الأصوات المختلفة إلى حد بعيد للناس الموجودين في ظروف مختلفة. وعندما تكون الأخلاق السياقية نسوية فهي تولي مكانة محورية لأصوات النساء.

ثالثا، بما أن الأخلاق النسوية تولي أهمية محورية لتنوع أصوات النساء، فينبغي عليها أن تكون تعددية بنيويا وليس واحدية أو اختزالية. إنها ترفض الافتراض المسبق لوجود «صوت واحد» يمكن بواسطته تعيين القيم الأخلاقية والاعتقادات والمواقف والسلوك.

رابعا، تعيد الأخلاق النسوية تذهن النظرية بما هي نظرية قيد التشكل وسوف تتغير عبر الزمن. وككل النظريات، تستند الأخلاق النسوية إلى بعض التعميمات [٢٤]. ومع ذلك، فإن التعميمات المرتبطة بها هي بحد ذاتها نموذج من الأصوات الذي بضمنه تحظى بالمعنى الأصوات المختلفة المنبثقة عن الأوصاف المشخصة والبديلة للحالات الأخلاقية. ويكون اتساق النظرية النسوية المتذهنة على هذا الغرار معطى ضمن سياق تاريخي ومفهومي، أي، ضمن مجموعة من الظروف التاريخية والاجتماعية الاقتصادية (بما في ذلك ظروف العرق، والطبقة، والسن، والتوجه العاطفي) وضمن مجموعة من الاعتقادات والقيم والمواقف والافتراضات الأساسية بخصوص العالم.

خامسا، بما أن الأخلاق النسوية سياقية، وتعددية بنيويا، و«قيد التشكل» فإن إحدى الطرق في تقييم مزاعمها تعتمد على تضمّنها: فتكون المزاعم (الأصوات، نماذج الأصوات) مستحسنة خلقيا ومعرفيا (أي، مفضلة، أفضل، أقل اجتزاء، أقل تحيزا) عندما تكون أكثر تضمنا للمنظورات والخبرات الملموسة للأشخاص المضطهَدين. ويستلزم شرط التضمن ويكفل أنّ تنوع أصوات النساء (كأشخاص مضطهدين) سيكون مشروعا في بناء النظرية الأخلاقية. ولذلك فهو يساعد على تقليل التحيز التجريبي إلى الحد الأدنى، مثلا، التحيز الناجم عن تعميمات خاطئة أو زائفة قائمة على القولبة، أو على قدر ضئيل من الأمثلة، أو على أمثلة مشوهة. ويحصل ذلك من خلال التأكيد على أن أي تعميمات تصاغ حول الأخلاق واتخاذ القرار الأخلاقي تتضمن - وفي الواقع تتسق مع - الأصوات النموذجية للنساء [٢٥].

سادسا، لا تقوم الأخلاق النسوية بأي محاولة لتقديم وجهة نظر «موضوعية» ذلك أنها تفترض أن في الثقافة المعاصرة ليس ثمة في الواقع مثل وجهة النظر هذه. وكذلك هي لا تدعي «عدم التحيز» بمعنى «الموضوعية»

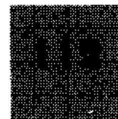


أو «الحياد القيمي»، لكنها تفترض أنها مهما احتوت من تحيز لكونها أخلاق تُمَرْكِز أصوات أشخاص مضطهَدين فهو تحيز أفضل ـ «أفضل» لأنها أكثر تضمنا وبالتالي أقل اجتزاء ـ من تلك التي تستبعد تلك الأصوات (٢٦).

سابعا، توفر الأخلاق النسوية مكانة محورية لقيم كانت نمطيا غير ملحوظة، أو مهملة، أو محرَّفة في الأخلاق التقليدية، مَثَلُ ذلك قيم الرعاية والحب والصداقة والثقة الملائمة (٢٧). ومن جديد، هي لا تقوم بذلك عن طريق استبعاد اعتبارات الحقوق أو القواعد أو المنفعة. فربما ثمة سياقات كثيرة يكون ضمنها التكلم بالحقوق أو المنفعة مفيدا أو ملائما. فعلى سبيل المثال، ربما يكون التكلم بالحقوق أو المنفعة في ميدان العقود أو علاقات الملكية مفيدا وملائما. وكذلك عند تقرير ما هو مكلف أو مؤاتٍ بالنسبة إلى معظم الناس، ربما يكون التكلم بالمنفعة مفيدا أو ملائما. وفي الأخلاق النسوية السياقية، إن ما يحدد كون هذا التكلم مفيدا أو ملائما من عدمه ليعتمد على السياق؛ أما القيم الأخرى (مثلا، قيم الرعاية والثقة والصداقة) فلا ينظر إليها كقابلة للاختزال إلى مثل هذا التكلم أو مدركة حصريا بواسطته (٢٨).

ثامنا، تتضمن الأخلاق النسوية أيضا إعادة تذهن ماهية البشري والهدف الذي من أجله ينخرط البشر في اتخاذ القرار الأخلاقي، ذلك أنها ترفض ما لامعنى له أو ما لا يمكن الدفاع عنه راهنا من وصفٍ خالٍ من الجنسانية أو حيادي جنسانيا للبشر والأخلاق واتخاذ القرار الأخلاقي. وهي لذلك ترفض ما دعاه أليسون جاغار «الفردانية المجردة؛» أي، الموقف الذي يرى إمكان تحديد الجوهر البشري أو الطبيعة البشرية بشكل مستقل من أي سياق تاريخي مخصوص (٢٩). إن أدق فهم للبشر والسلوك الخلقي البشري يكون جوهريا (وليس عرضيا فحسب) بلغة شبكات العلاقات التاريخية والملموسة.

والآن، كل الدعامات أصبحت في موضعها لرؤية كيف تقدم النسوية الإيكولوجية الإطار لأخلاق نسوية وبيئية متميزة. فهي النسوية التي تنتقد التحيز الذكوري حيثما وجد في الأخلاق (بما في ذلك الأخلاق البيئية) وتهدف إلى تقديم أخلاق (بما في ذلك أخلاق بيئية) غير متحيزة ذكوريا ـ وتنجز ذلك بطريقة تلبي الشروط الجدية الأولية للأخلاق النسوية.



أولا، النسوية الإيكولوجية تعارض في جوهرها التمييز ضد الطبيعة، وهي كذلك لأنها ترفض أي أسلوب في التفكير أو السلوك إزاء الطبيعة غير البشرية يعكس منطق الهيمنة وقيمها ومواقفها. إن موقفها ضد التمييز الطبيعي والجنسي والعرقي والطبقي (وكذلك كل النزعات التمييزية في الهيمنة الاجتماعية) يشكل الحد الخارجي للنسيج: فلا شيء يرتسم على النسيج مما هو تمييز طبيعي وجنسي وعرقي وطبقي وهلم جرا.

ثانيا، إن النسوية الإيكولوجية أخلاق سياقية. فهي تتضمن انزياحا من مفهوم للأخلاق بما هي في الأساس مسألة حقوق أو قواعد أو مبادئ محددة سلفا وتطبق في حالات خاصة على كائنات متنافسة في الصراع على المكانة الخلقية، إلى مفهوم للأخلاق بما هي تنشأ عن ما دعاه جيم تشيني «علاقات تعريفية» أي، علاقات يجري تذهنها، بمعنى ما، على شاكلة تعريف من يكون الإنسان [٣٠]. وكونها أخلاقا سياقية لا يعني أن الحقوق أو القواعد أو المبادئ ليست ذات صلة أو ليست مهمة. فمن الواضح أنها ذات صلة ومهمة في سياقات معينة ولأغراض معينة [٣١]. فالمقصود أن ما يجعلها كذلك إنما كون من تطبق عليهم هم كائنات في علاقة مع آخرين.

وتتضمن النسوية الإيكولوجية أيضا انزياحا أخلاقيا من النظر خلقيا إلى غير البشر حصريا على قاعدة بعض الشبه الذي يشتركون فيه مع البشر (مثلا، العقلانية، المصالح، الفاعلية الخلقية، الإحساسية، منزلة حامل الحق)، إلى «اعتبار سياقي بالغ يهدف إلى جلاء ماهية الكائن البشري وما قد يمثله العالم غير البشري، من الناحية الخلقية، للكائنات البشرية» [٣٢]. فبالنسبة إلى النسوي الإيكولوجي، الاهتمام المحوري هو ما يكونه الفاعل الخلقي في علاقته مع الآخر، وليس مجرد أن الفاعل الخلقي هو فاعل خلقي أو أنه ملزم من قبل الحقوق أو الواجبات أو الفضيلة أو المنفعة بالسلوك بطريقة معينة.

ثالثا، النسوية الإيكولوجية تعددية بنيويا بما أنها تفترض مسبقا الاختلاف وتحافظ عليه ـ الاختلاف ضمن البشر إلى جانب الاختلاف بينهم وبين، على الأقل، بعض عناصر الطبيعة غير البشرية. لذا، وفي حين تتنكر النسوية الإيكولوجية للانفصال «طبيعة/ثقافة»، فإنها تجزم

بأن البشر هم في الوقت ذاته أعضاء في مجتمع إيكولوجي (من بعض الوجوه) ومختلفون عنه (من وجوه أخرى). ولذلك فإن انتباه النسوية الإيكولوجية إلى العلاقات والمجتمع ليس محوا للاختلاف بل إقرار معتبر به.

رابعا، تعيد النسوية الإيكولوجية تذهن النظرية بما هي نظرية قيد التشكل. فهي تركز على نماذج المعنى التي تنبثق، مثلا، من رواية القصص وسرديات صيغة المتكلم لدى النساء والآخرين اللواتي يستنكرن الهيمنة المزدوجة على النساء والطبيعة. إن استعمال السرد طريقة في ضمان أن فحوى الأخلاق ـ نموذج النسيج المضرَّب ـ قد/سوف يتغير عبر الزمن، وذلك مع تغير الوقائع المادية والتاريخية لحياة النساء ومع معرفة المزيد حول الارتباطات بين النساء والطبيعة وحول التدمير الذي يصيب العالم غير البشري [٣٣].

خامسا، النسوية الإيكولوجية تضمنية. فهي تنشأ عن أصوات النساء اللواتي يختبرن الهيمنة المؤذية على الطبيعة والطريقة التي ترتبط بها تلك الهيمنة بالهيمنة عليهن كنساء. كما تصدر عن الإصغاء إلى أصوات الشعوب الفطرية، كالأمريكيين الأصليين الذين رحلوا من أراضيهم وشهدوا ما رافق ذلك من تقويض لقيم من قبيل التبادلية والمشاركة والقرابة التي تميز الثقافة الهندية التقليدية. وتصدر أيضا عن الإصغاء إلى أصوات أولئك الذين، كما يفعل ناثان هار، ينتقدون المقاربات التقليدية للأخلاق البيئية بما هي أخلاق بورجوازية وتخص العرق الأبيض وتخفق في الانكباب على قضايا «تبيؤ السود» و«تبيؤ المدينة الداخلية والفضاءات المدينية» [٣٤]. كما أنها تنبثق أيضا عن أصوات نساء حركة الشيبكو التي ترى أن تدمير «الأرض والتربة والمياه» يرتبط على نحو وثيق بعدم قدرتهن على البقاء اقتصاديا [٣٥]. وبتوكيدها على التضمينة والاختلاف، تقدم النسوية الإيكولوجية إطارا لإدراك أن ما يعد إيكولوجيا وما يعد سلوكا مناسبا إزاء البيئات البشرية وغير البشرية لهو إلى حد بعيد مسألة سياق.

سادسا، بما أنها نسوية، لا تبذل النسوية الإيكولوجية أي محاولة لتقديم وجهة نظر «موضوعية». إنها إيكولوجيا اجتماعية تدرك أن الهيمنة المزدوجة على النساء والطبيعة هي مشكلة اجتماعية تضرب

بجذورها في الظروف الملموسة جدا، التاريخية والاجتماعية الاقتصادية، وكذلك في الأطر البطريركية الجائرة التي تحافظ على هذه الظروف وتقرّها.

سابعا، تولي النسوية الإيكولوجية مكانة محورية لقيم الرعاية، والحب، والصداقة، والثقة، والتبادلية الملائمة ـ القيم التي تفترض مسبقا أن علاقاتنا بالآخرين محورية لكي نفهم من نكون [٣٦]. ولذلك فهي تمنح صوتا للحساسية التي نلقاها لدى الإنسان الذي عندما يتسلق جبلا فإنه ينخرط في علاقة مع «آخر»، «آخر» يمكن للإنسان أن يعتني به وأن يعامله باحترام.

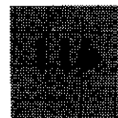
أخيرا، تتضمن النسوية الإيكولوجية إعادة تذهن لما يعنيه أن نكون بشرا، ولما يتوقف عليه السلوك الأخلاقي البشري. وتنكر النسوية الإيكولوجية الفردانية المجردة. فالبشر هم نحن الذين إلى حد كبير نتعيّن بمقتضى السياقات التاريخية والاجتماعية والعلاقات التي نكون طرفا فيها، بما في ذلك علاقاتنا مع الطبيعة غير البشرية. ليست العلاقات عرضية بالنسبة إلى ما نكون، ليست سمة «مضافة» إلى الطبيعة البشرية؛ إنها تلعب دورا جوهريا في صوغ ما هو بشري. وعلاقات البشر بالبيئة غير البشرية هي، بدورها، تشكل ما هو بشري.

وبجلائها للترابطات بين الهيمنتين على النساء والطبيعة، تبين النسوية الإيكولوجية أنهما من القضايا النسوية وأن الإقرار الصريح بهما شأن حيويِ لأي أخلاق بيئية مسؤولة. فينبغي أن يشمل المذهبُ النسوي النسوية الإيكولوجية إذا أراد إنهاء الهيمنة على النساء لأن هذه الهيمنة مرتبطة مفهوميا وتاريخيا بالهيمنة على الطبيعة.

كما ينبغي أيضا أن تشمل الأخلاق البيئية المسؤولة المذهب النسوي. وعدا ذلك، حتى ما يبدو أنه الأخلاق الإيكولوجية الأكثر ثورية وتحريرا وكلانية سوف تفشل في الاعتبار الجدي للهيمنتين المترابطتين على النساء والطبيعة اللتين هما، إلى حد كبير، جزء من الميراث التاريخي والإطار المفهومي اللذين يجيزان استغلال الطبيعة غير البشرية. إن الفشل في جلاء هاتين الهيمنتين التوأمتين المرتبطتين يكمن في الوصف غير الدقيق للكيفية التي بمقتضاها أصبحت الطبيعة مهيمنا عليها ومستغلة وكيفية استمرار ذلك، ومن ثم إنتاج أخلاق بيئية تفتقر إلى العمق الضروري اللازم كي تتضمن واقع الأشخاص

الذين، على الأقل في الثقافة الغربية المهيمنة، ارتبطوا على نحو وثيق بذلك الاستغلال، أعني، النساء. ومهما قيل لصالح مثل هذه الأخلاق الكلانية فإن الفشل في جلاء التبصرات النسوية الإيكولوجية في القواسم المشتركة بين الجورَيْن التوأمين على النساء والطبيعة سوف يؤبد، بدلا من أن يتغلب على، مصدر ذلك الجور.

تستحق النقطة الأخيرة انتباها إضافيا. إذ ربما يساق اعتراض فحواه: مادامت النتيجة النهائية هي «ذاتها» - أي تطوير أخلاق بيئية لا تنبثق عن، أو تعزز إطارا مفهوميا جائرا - فلا يهم إن كانت تلك الأخلاق (أو الأخلاق التي يقر تحقيقها تلك النتيجة) نسوية أم لا. وفي المقابل، إن فحوى حجتي أن ذلك يهم، ولثلاثة أسباب مهمة: أولا، ثمة القضية الأكاديمية المتصلة بالتمثيل الدقيق للواقع التاريخي، وأن ذلك، كما يزعم النسويون الإيكولوجيون، يتطلب الإقرار بأن تأنيث الطبيعة وتطبيع النساء كانا تاريخيا جزءا من استغلال الطبيعة. ثانيا، لقد بينت أن الارتباطات المفهومية بين الهيمنة على النساء والهيمنة على الطبيعة توضعت في إطار مفهومي جائر وبطريركي، على الأقل في المجتمعات الغربية، اتسم بمنطق الهيمنة. ولهذا أوضحت أن الفشل في ملاحظة طبيعة هذا الارتباط يخلف في أحسن الأحوال وصفا جزئيا غير دقيق وغير مكتمل لما هو مطلوب من أخلاق بيئية كافية مفهوميا. إن الأخلاق التي لا تعترف بهذا ليست، ببساطة، الأخلاق نفسها التي تعترف به، مهما تكن التماثلات الأخرى بينهما. ثالثا، إن الزعم أن في استطاعة المرء، في الثقافة المعاصرة، حيازة أخلاق بيئية كافية وليست نسوية ليفترض أن النعت نسوي، في الثقافة المعاصرة، لا يضيف أي شيء جوهري إلى طبيعة أو وصف الأخلاق البيئية. ولقد بينت أن هذا زائف في الثقافة المعاصرة على الأقل، لأن كلمة نسوي تساعد حاليا في توضيح كيف أن الهيمنة على الطبيعة مرتبطة مفهوميا بالبطريركية، وبالتالي، كيف أن تحرير الطبيعة مرتبط مفهوميا بإنهاء البطريركية. لذلك، بما أن للكلمة نسوي طابعا نقديا في الثقافة المعاصرة، فهي تخدم كمنبه مهم إلى أنه في الثقافة المعاصرة المنحازة جنسيا وعرقيا وطبقيا وضد الطبيعة، أيُّ موقف غُفل يعمل كموقف تفضيلي و«مشبوه». ذلك يعني أنه من دون إضافة الكلمة نسوي، يطرح المرء الأخلاق البيئية كما لو أنها بلا تحيز، بما في ذلك التحيز الجنساني -



الذكوري، وذلك بالضبط ما ينكره النسويون الإيكولوجيون: فالفشل في ملاحظة الارتباطات بين الجورين التوأمين على النساء والطبيعة هو تحيز جنساني ذكوري.

إن أحد أهداف النسوية هو اجتثاث كل صنوف التمييز الجنساني الجنسي الجائرة (والخيارات العنصرية والطبقية والعُمرية والعاطفية المرتبطة به) وخلق عالم فيه لا يلد الاختلافُ الهيمنةَ ـ لنقل إنه عالم العام ٤٠٠١. عندما في العام ٤٠٠١ تكون «الأخلاق البيئية الكافية» هي «أخلاق بيئية نسوية» ربما تصبح الكلمة نسوي آنذاك فائضة وغير ضرورية. لكننا لسنا في العام ٤٠٠١، وإذا استخدمنا لغة الواقع المفهومي والتاريخي الحالي فإن الهيمنتين على الطبيعة والنساء مرتبطتان على نحو وثيق. والفشل في ملاحظة أو جلاء ذلك الارتباط في عامنا هذا، عام ١٩٩٠(*)، يؤيد النظرة المخطئة (التي تحظى بالامتياز) التي فحواها أن «الأخلاق البيئية» ليست قضية نسوية، وأن النسوية لا تضيف شيئا إلى الأخلاق البيئية [٣٧].

خلاصة

لقد حاججت في هذه المقالة بأن النسوية الإيكولوجية تقدم إطارا لأخلاق نسوية وبيئية متميزة. تنبثق النسوية الإيكولوجية عن الارتباطات الملموسة والمنظَّر لها بين الهيمنة على النساء والهيمنة على الطبيعة. وباعتبارها أخلاقا سياقية، تعيد النسوية الإيكولوجية توجيه الأخلاق البيئية لتركز على ما قد تعنيه الطبيعة، خلقيا، للبشر، وعلى كيفية قيام المواقف العلائقية للبشر بالآخرين ـ الآخرين البشر وغير البشر ـ بتحديد معنى البشري وطبيعة وأساس المسؤوليات البشرية إزاء البيئة غير البشرية.

ذات مرة أخبرني شيخ من قبيلة سيوكس الهندية قصة عن ابنه. فقد أرسل ابنه البالغ من العمر سبع سنوات ليعيش مع جدّيه في محمية سيوكس بحيث يتمكن من «تعلم الأساليب الهندية». ومن ضمن ما علّمه الجدان للابن كان كيفية اصطياد ذوات الأرجل الأربع. فقد عُلِّم الولد ما يلي:

(*) عام كتابة المقالة (المترجم).

أطلق السهم على أخيك ذي الأربع في ناحيته الخلفية، بحيث تبطئه ولا تقتله. ثم، خذ رأسه بيديك، وانظر في عينيه ففي العينين تكون المعاناة كلها. انظر إلى عيني أخيك واشعر بألمه. بعدها، خذ سكينك واذبح ذا الأربع أسفل ذقنه، في عنقه، بحيث يموت بسرعة. وبينما تقوم بذلك، اسأل أخاك ذا الأربع أن يسامحك لما فعلته. أقم أيضا صلاة الشكر لقريبك ذي الأربع لأنه قدم جسده لك للتو، لتأكل عندما تحتاج الطعام وتلبس حين تحتاج الكساء. وعِدْ ذا الأربع بأنك سوف تدفن جسدك في الأرض عندما تموت ليصبح غذاء للأرض وللزهور الشقيقة لك وللوعل أخيك. فمن اللائق أنك سوف تصلي مباركا ذا الأربع، وبدورك، وفي الوقت المناسب ترد له التحية بجسدك بهذه الطريقة، فقد منحك ذو الأربع حياته كي تبقى.

عندما أتأمل في تلك القصة، تلفتني قوة الأخلاق البيئية فيها التي تنساب وتتخذ هيئة سردية سياقية محملة بقيم ومواقف علائقية كالرعاية والتفهم المحب والتبادلية الملائمة والقيام بما هو ملائم في حالة معينة ـ مهما تكن في المآل فكرة الملاءمة متضخمة. كما يلفتني ما يمكن للمرء إدراكه ما إن يبدأ في استكشاف بعض الترابطات المفهومية والتاريخية بين الهيمنة على النساء والهيمنة على الطبيعة. وكما أعتقد فإن تذهّنا ورؤية جديدين لكل من النسوية والأخلاق البيئية هما قوة ووعد النسوية الإيكولوجية.



الباب الرابع

الإيكولوجيا السياسية

مقدمة

جون كلارك

تطور حقل الإيكولوجيا السياسية بسرعة منذ عهد قريب، متزامنا مع سعي المنظرين والفلاسفة السياسيين لإعادة تعريف موضوع بحثهم، استجابة للاهتمام المتزايد بالقضايا البيئية، وللأزمة البيئية الحادة، ولانبثاق النظرة الإيكولوجية إلى العالم بما هي نموذج إرشادي رئيسي في الفكر المعاصر. وفي النظرية الأخلاقية الحديثة، أنتجت هذه العوامل ذاتها أشكالا من «التوسع الخلقي» حدث بموجبها تطبيق لمبادئ وطرائق النظريات الأخلاقية التقليدية المتنوعة على المسائل البيئية، كما ألهمت أيضا انبثاق نظريات أخلاقية جديدة تحوّلت بشكل أساسي من خلال التفكير الإيكولوجي. وتحدث الآن تطورات مماثلة في النظرية السياسية والأخلاق الاجتماعية مولِّدة طيفا من المواقف التي تعبّر عن الاهتمامات البيئية وتجسد المفاهيم الإيكولوجية إلى درجات واسعة التنوع.

«يَعد حقل الإيكولوجيا السياسية بأن يصبح مجالا مهما للنظرية السياسية والفلسفة الاجتماعية، تماما كما انتقلت الأخلاق البيئية لتصبح في بؤرة مناقشات الأخلاق التطبيقية»

جون كلارك

يستعمل مصطلح «المذهب البيئي environmentalism» أحيانا للإشارة إلى النظرة التقليدية الأداتية التي تتذهن «الطبيعة» على أنها ذاك الذي يحيط بالكائنات البشرية، كما تختزل العالم الطبيعي إلى مخزون من الموارد التي يجب استخدامها بحكمة لمنفعة البشرية. وبالتالي ربما نوفر مصطلح «إيكولوجيا» للدلالة على منظور تحولي ونقدي أكثر يعيد مَفْهمَة البشرية ضمن المنظومة أو الكلية الأشمل. وتبعا لهذا التمييز فإن معظم المغامرات في حقل «الإيكولوجيا السياسية» بقيت على المستوى البيئي أو مستوى التوسعية الخلقية. كما أن أغلب المناقشات للأسئلة الإيكولوجية التي جرت من منظورات حفاظية أو ليبرالية أو «جماعية تحررية libertarian communitarianism» أو اشتراكية قد طبَّقت فحسب المقولات الموجودة مسبقا على القضايا البيئية مع قلّة في التأمل في التحدي الذي يطرحه التفكير الإيكولوجي على هذه المقولات.

لكن ثمة استثناءات حَرِيّة بالانتباه. فمثلا، نشط بعض الماركسيين في أكثر من اتجاه إيكولوجي باستكشاف الصلات بين الفكرين الجدلي والإيكولوجي. أضف إلى ذلك أن الكثير من مناصري النسوية الإيكولوجية والإيكولوجيا الاجتماعية والإقليمية الحيوية سعوا، عن قصد، إلى تطوير مقاربة سياسية تتأصل بوضوح في النظرة الإيكولوجية إلى العالم. وكنتيجة لهذه المساعي، أصبحت الإيكولوجيا السياسية حقلا نابضا بالحياة وسريع التطور.

ومع تزايد وضوح حدّة وتعقيد وعالمية المشكلات البيئية الراهنة، حظيت الحاجة إلى مقاربة سياسية لها باعتراف واسع النطاق. ولعلّ نمو الإيكولوجيا السياسية كان أكثر وضوحا في حركات العدالة البيئية المتنوعة في طول العالم وعرضه. وقد تمحور كثير من هذه الصراعات حول النزاع بين الشعوب الأصلية أو التقليدية واقتصاد الشركات العالمية المتوسع.

وقد تركز انتباه عام واسع الانتشار على نضالات تقوم بها حركات مثل حركة الشيبكو («معانقو الشجر») في الهند، وحركة شيكو مينديز وحركة قاطفي المطاط في حوض الأمازون، وحركة شعب أوغوني في نيجيريا. وفي الواقع يجد المرء عبر العالم أن الحركات السياسية في أوساط الفلاحين وفقراء المدن التي بدا - ذات يوم - أنها تركز بشكل أساسي على قضايا العدالة

الاجتماعية تعرّف نفسها، على نحو متزايد، بأنها حركات اجتماعية وبيئية. زد على ذلك أن الدور المحوري للنساء في السياسة الإيكولوجية أصبح واضحا على نحو متزايد، حيث شكلت النساء الغالبية ضمن الناشطين في كثير من الحركات البيئية في كل من الشمال والجنوب. كما أن الارتباط بين التدمير البيئي واضطهاد النساء والأشكال الأخرى من الحيف الاجتماعي قد حظي باعتراف متزايد من قبل كل من المنظرين والناشطين. وقد خضعت الحركة البيئية الأمريكية إلى تحول بموازاة التطورات العالمية. وفي حين كان المذهب البيئي لمدة طويلة مقولبا بما هو ملكية حصرية للطبقة الوسطى البيضاء، فإن نسبة ضخمة من النشاط البيئي في الولايات المتحدة الآن تحدث في مجتمعات الفقراء والطبقة العاملة والأقليات [١].

وقد كانت الحركة الخضراء العالمية النامية تعبيرا مهما أيضا عن الاهتمام بالإيكولوجيا السياسية. وفي حين تخلفت الولايات المتحدة وراء كثير من البلدان، فإن السياسة الإيكولوجية في قسم كبير من العالم تتمثل الآن بحركات وأحزاب خضراء مهمة دخل بعضها في التحالفات الحكومية، ومارس كثير منها تأثيرا كبيرا على المستوى الوطني. وقد ترافقت هذه التطورات السياسية مع نمو سريع في أدبيات النظرية السياسية الخضراء [٢]. والمجال الأكبر للتطورات في السياسة الإيكولوجية هو إعادة تشكيل الثقافة السياسية العالمية ما بعد الكولونيالية والحرب الباردة، وذلك في علاقتها بالعولمة الاقتصادية. وعلى نحو متزايد يركز خطاب السياسة البيئية على دور الشركات متعدية القومية وسياسات الدولة «النيوليبرالية» في علاقتها بقضايا مثل الاحترار العالمي، وإزالة الغابات، وخسران التنوع الحيوي، وانقراض الأنواع الحية، وتلوث الهواء والماء [٣].

وبالنظر إلى هذه التطورات، يَعِد حقل الإيكولوجيا السياسية بأن يصبح مجالا مهما للنظرية السياسية والفلسفة الاجتماعية، تماما كما انتقلت الأخلاق البيئية لتصبح في بؤرة مناقشات الأخلاق التطبيقية. وفي حين أن مسحا معمقا لموضوع الإيكولوجيا السياسية يتطلب عملا ضخما بحد ذاته، فإن هذا الباب من الكتاب يوفر مقدمة إلى هذا الحقل من خلال تعليقات تمهيدية ومختارات للقراءة تناقش بعضا من أهم وجهات النظر في هذا الحقل. تتضمن هذه المواقف مذهب «السوق الحرة» البيئي، والمذهب البيئي

الحفاظي التقليدي، ومذهب السوق الخضراء البيئي، والمذهب البيئي الليبرالي، والإيكولوجيا الاشتراكية، والإيكولوجيا الاجتماعية، والنسوية الإيكولوجية، والإقليمية الحيوية (٤).

مذهب السوق الحرّة البيئي

يطبّق مذهب السوق الحرّة البيئي على القضايا البيئية المبدأ العام الذي فحواه أن الخير الأعظم يمكن حثه، والعدالة الأفضل يمكن الوصول إليها، عبر الفعل غير المقيد لاقتصاد السوق. ويؤكد أنصار هذا المبدأ، سواء استندوا إلى المنفعة أو إلى نظرية الحقوق، أن الوظيفة المناسبة للحكومة تتمثل في حماية الحياة والحرية والمُلكية. وهم يدعمون دولة الحد الأدنى أو الدولة السلبية التي في إطارها تنحصر النشاطات الحكومية بوظائف من قبيل الحماية الأمنية، والدفاع العسكري، وإجراء المحاكمات في القضايا المدنية والجنائية، وتهيئة إطار مالي مستقر يتيح للسوق أن يعمل على نحو فعال ومنتج.

يرفض مناصرو السوق الحرّة النظرة التي ترى أن قوى السوق أدت في الماضي إلى التدهور البيئي أو أنها سوف تولّد أي أزمة بيئية حادة في المستقبل. ويجزم كل من تيري ل. أندرسون ودونالد ر. ليل بأن التوقعات بحدوث «ضغوط خطيرة على السكان والموارد والبيئة» غير دقيقة، لأن «كل هذه التنبؤات تفشل في أن تدخل في حسبانها قدرة البشر على الرد على مشكلات الندرة من خلال تخفيض الاستهلاك وإيجاد البدائل وتحسين الإنتاجية» (٥). ولذلك فإن موقفهم قريب من وجهة النظر ذائعة الصيت للاقتصادي جوليان سيمون الذي يحاجج بأن الموارد وإمكانات النمو غير محدودة (٦).

يؤكد الكتّاب من أمثال أندرسون وليل على أن حقوق الملكية المعرّفة بوضوح هي أفضل ضمانة لصناعة القرار البيئي الأمثل (وفي الواقع، لصناعة القرار في أي ميدان مرتبط بالتوزيع العقلاني للموارد). ومن وجهة نظرهم فإن المشكلات البيئية نادرا ما تنجم عن ممارسة حقوق الملكية بطرق عقلانية إفراديا (كما يتهم نقاد السوق في الغالب) بل عن الممارسة اللاعقلانية اجتماعيا وإيكولوجيا. وبدلا عن ذلك فإنهم يرون المشكلات البيئية كنتيجة

لتعريف حقوق الملكية بشكل غير كافٍ، أو لغياب مثل هذه الحقوق فيما يخص موارد طبيعية معينة، مما يؤدي إلى عدم حمايتها. كما أنهم يتفقون على أن النموذج الاقتصادي للكائنات البشرية هو المحاسبون العقلانيون الحريصون على المصلحة الشخصية، ويعتبرون أن أي تعويل على الدافع الإيثاري، من قبيل المسؤولية المدنية أو القيم الأخلاقية، غير مجدٍ.

وبالتالي، يحاجج أندرسون وليل بأنه نظرا إلى تعقيد المنظومات البيئية لا يمكن إدارتها بشكل فعال من قبل الدولة، بل فقط من قبل المالكين الخاصين الأكثر اطلاعا على شؤون الموارد الطبيعية التي يراهنون عليها شخصيا. سوف يتخذ المالكون قرارات حكيمة إذا سُمح لهم بالانتفاع بالكامل من ملكيتهم، وإذا تطلب الأمر منهم دفع التكاليف التي سببوها عند ممارستهم لحقوقهم في الملكية، وإذا كانت آليات التسعير «غير مشوَّهة» بواسطة التدخل السياسي. زد على ذلك ما يزعمونه من أن صناعة القرار السياسي ستكون منحازة لمصلحة الجماعات الأكثر تنظيما والأفضل تكوينا من غالبية الجمهور التي ربما لا يكون لها أي مصلحة في معظم القرارات، وربما تكون «جاهلة عقلانيا» بخصوص القضايا. ووفقا لهذا التحليل فإن السوق تضمن الفعالية (باعتبارها المعيار الرئيسي للحكم على صناعة القرار). أمّا نشاط الدولة فلا يضمن ذلك حتى مع استخدام عمليات انتخابية ديموقراطية.

وكبديل رئيسي لوكالات التنظيم الحكومية، يدعم مناصرو السوق الحرّة فكرة تحميل الملوِّثين المسؤولية القانونية عن آثار أعمالهم. فمثلا قد تضع الحكومة «سجلا للمواد الملوِّثة، وتراقب تدفق الملوثات إلى الغلاف الجوي، وتنفذ ما يتعلق بالمسؤولية القانونية عن الأضرار» [٧]، وبالتالي يتبع النشاط الحكومي نموذج دولة الحد الأدنى من التدخل في استخدام السلطات الأمنية ومنظومة المحاكم لحماية الحياة وحقوق الملكية من الانتهاك.

وفي حين أن معظم مقاربات تيار السوق الحرّة تُظهر القليل من الأدلة على تأثير الفكر الإيكولوجي، إلاّ أن العمل الأخير لـ غوس دزيريغا يعد استثناء من ذلك [٨]. يزعم دزيريغا، متبعا هايك، أن المجتمعات التي يحدث فيها نشاط حكومي محدود تشكل «نظما تلقائية» و«منظومات ذاتية الانتظام» تشبه المنظومات البيئية العاملة بشكل طبيعي. تفترض هذه النظرة أن ثمة «سيرورات من التعديل المتبادل تحافظ على المنظومة ككليّة»، وهي تتعرض للاختلال بفعل

النشـاط الحكومي التنظيـمي [٩]. ويبـدو دزيريغـا أيضـا غـيـر نمطي من بين مناصـري السوق الحرّة، إذ يرفض بقوة حقوق ملكية معينة. ففي رأيه، «أن الحق في تخريب التربة أو خلق نفايات غير قابلة للتدوير أو الإنقاص الخطير للتنوع الجيني ضمن الأنواع الحية، جميعها أمثلة على حقوق الملكية غير المناسبة» [١٠]. وعموما يؤكد مناصرو السوق الحرة أن هذه النشاطات لا تنتهك أي حقوق إذا ما قام بها أصحاب الملكية، لكنهم يحاجّون بأنها سوف تُلغى بقدر ما ينمّي الجمهور الطلب على البضائع البيئية بحيث سيكون من مصلحة المالكين «إنتاج» هذه السلع.

الحفاظية البيئية التقليدية

يتضمن مصطلح «حفاظي» في الخطاب السياسي الأمريكي اتجاهين سياسيين متمايزين [١١]. يصدر الأول منهما عن تراث آدم سميث وجون لوك والليبرالية الكلاسيكية، ويشدد على أهمية الفردية و«الحرية بالمعنى السلبي» (أي التحرر من الإكراه) والسوق غير المنظَّمة بشكل أساسي، والتقدم الاجتماعي من خلال الإنتاج المادي، ويقيد الدولة بدور «الخفير الليلي» الحارس. وغالبا ما يدعى هذا الاتجاه بالحفاظية التحريرية أو حفاظية «السوق الحرّة». والاتجاه الآخر، المهمل إلى حد ما في الحفاظية الأمريكية، هو الحفاظية التقليدية. ويعود هذا الاتجاه في نسبه إلى شخصيات من أمثال ألكسندر هاميلتون وجون آدمز وأليكس دو توكفيل وجون كالون، وقبلهم جميعا، إدموند بورك المدعوّ «أبا الحفاظية الأنجلو ـ أمريكية» [١٢]. تؤكد الحفاظية التقليدية على أهمية القيم والممارسات والأعراف الموروثة، والتقاليد الدينية، والاستمرارية الثقافية، والنظام الاجتماعي، والمجتمع العضوي، والتغير الاجتماعي المتدرج. كما تشكك في فكرة التقدم وتركز على المجتمع أكثر من الفرد. ويحاجج جون ر. ي. بليز بأن الحفاظية التقليدية الأحدث عهدا توفر أساسا قويا للمذهب البيئي. يفترق التقليديون عن التحريريين في أنهم يرفضون التركيز الاقتصادي لهؤلاء، ويشددون بدلا من ذلك على قيم من قبيل «سلامة أرواحنا البشرية وحالة ثقافتنا» [١٣]. ويرى بليز خمسة مبادئ أساسية مرشدة في الموقف التقليدي يحددها كما يلي: «رفض المادية»، و«رفض الأيديولوجيا»، و«البرّ بالطبيعة»، و«العقد الاجتماعي عبر الأجيال»، و«الحصافة كفضيلة سياسية رئيسية» [١٤].

يجد بليز في التقليدية نقدا بالغا للمشروع الحديث المركزي المتمثل في إخضاع الطبيعة باسم التقدم والإنتاجية. فمثل هذا المشروع، كما يلاحظ، يأثم بحق فضيلة البرّ الحفاظية الأساسية «التي تحترم سرّ الطبيعة»، وتربط النماء الروحي للبشر بـ «موافقة الطبيعة» (١٥). وتعد نظرة بورك التقليدية إلى المجتمع باعتباره «شراكة مقدسة بين الأحياء، والأموات، والذين لم يولدوا بعد» أساسَ أخلاقيات الإشراف الراسخة التي تُلزم الجيل الحالي بإمرار موروثه الطبيعي إلى الأجيال المستقبلية بحالة جيدة على قدر ما تلقاه. أضف إلى ذلك أن فضيلة الحصافة الحفاظية ربما تماثل «مبدأ الوقاية» الذي طالما ناقشه، باستفاضة، المذهب البيئي المعاصر. وفي حين تُدخَل الاختراعات عادة في الوقت الراهن لأغراض اقتصادية أو سياسية أو تكنولوجية، فإن الحفاظيين التقليديين يستخلصون «أننا في حاجة إلى المزيد من الحذر والتواضع والحصافة» لدى إحداث أي تغيرات اجتماعية، هذا عدا «المزيد من ذلك لدى تغيير البيئة» (١٦).

إن المضامين النوعية على السياسة البيئية لمثل هذا الموقف لَهي بعيدة الغور. فبالنسبة إلى ما يراه بليز، إن تطبيق المبادئ الحفاظية المتمثلة بالحصافة والبرّ على ظواهر من قبيل الاحترار العالمي وخسران التنوع الحيوي سوف يتطلب منا «تخفيض استهلاكنا للطاقة على نحو كبير» (١٧)، وإنهاء الممارسات التي تفضي إلى انقراض الأنواع الحية. زد على ذلك أن أخلاق الإشراف الحفاظية لا تتطلب فقط «إدخال» كلفة التلوث في الإنتاج، بل استئصال التلوث عندما تتعرض الكائنات البشرية أو الطبيعية للأذى بسبب الاستهلاك المادي فحسب. ووفق ما يراه بليز، إن الحفاظيين التقليدين، إذ يسعون وراء هذه الأهداف لا يعارضون دوغمائيا التشريع البيئي الحكومي، بل يفضلون استخدام آليات السوق بدلا من «تقنيات الأمر والضبط البيروقراطية» من أجل الوصول إلى الحفاظ (١٨).

لا يوضح بليز المضامين السياسية النوعية للمذهب البيئي التقليدي الذي يقدم خطوطه العامة، ولكن يبدو من المحتمل أن تحقيق أهداف من قبيل إيقاف انقراض الأنواع الذي لا طائل من ورائه، وعكس مسببات الاحترار العالمي، وإنهاء التلوث الناجم عن أعراض غير ضرورية، سوف يتطلب المزيد من التغييرات الاقتصادية والسياسية والتقنية الواسعة النطاق في المستقبل القريب بأكثر مما

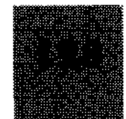
يقترحه التيار الرئيسي للمذهب البيئي الحفاظي أو الليبرالي. ولذلك ربما يواجه التقليديون المعضلة التالية: إن غايتهم في حماية ميراث الطبيعة من التدمير المتهور قد يتطلب وسائل تتعارض مع تدرّجهم الاجتماعي والسياسي.

مذهب السوق الخضراء البيئي

يعدّ بول هوكين المدافع الأبرز عن «اخضرار السوق» عندما يقترح مقاربة مستندة إلى السوق تختلف إلى حد كبير عمّا يقدمه منظرو «السوق الحرّة». ويعتقد هوكين أن الأزمة البيئية أكثر حدّة، والأخطار على المستقبل أكبر حجما مما يريد منظرو السوق الحرّة الاعتراف به. كما يحاجج بأن السوق غير المنظمة تخلق حتما أزمة بيئية، نظرا إلى أن المشروعات تمتلك حافزا اقتصاديا يدفعها لخفض النفقات وكسب الأرباح التنافسية عن طريق إلغاء التكاليف التي على شاكلة الضرر البيئي. ويعتقد هوكين أن النشاط الحكومي المهم ضروري كنتيجة لهذا الميل. ولكنه يحاجج أيضا بأن أقلّ ما يمكن من هذا النشاط يجب أن يتكوّن من التنظيم الإداري والتخطيط الحكومي، لأن هذه الأساليب، وفق ما يراه، تسبب عدم الفعالية وتضعف مزايا آليات السوق.

ويقترح هوكين بديلا يتمثل في تشريع «الضرائب الخضراء» التي سوف تدخل التكاليف البيئية (التكاليف «الخارجية») في الأسعار. وهو بهذا يتبع عالم الاقتصاد البريطاني أ.س. بيغو الذي اقترح فكرة «فرض ضريبة على المنتجين لتصحيح سوء التوافق؛ ضريبة ستكون معادلة للتكلفة الخارجية أو الثمن الباهظ» [١٩]. سيكون لدى المنتجين، في مثل هذه المنظومة، النوع ذاته من الحوافز التي تدفعهم حاليا للإنتاج بربحية وفعالية، لكن الحوافز سوف تعمل على إنتاج بضائع أنظف وسليمة بيئيا أكثر. ومثل هذه المنظومة ستجعل الاستدامة، وفق رأي هوكين، مربحة في ذات الوقت الذي تسخِّر فيه ما يعتبره الإمكان الخلّاق الهائل للسوق التنافسية وروح المبادرة الفردية. كما ستتيح أيضا الإلغاء التدريجي للكثير مما في منظومة الضرائب الحالية، مع إدخال الضرائب الخضراء خلال مدّة عشرين عاما.

وثمة عدة عناصر أخرى مهمة في «منظومة إنتاج ذكية» سوق هوكين الخضراء، أحدها تتكوّن من عدّة استراتيجيات من بينها نظام لترخيص «البضائع المعمِّرة»، من قبيل السيارات والأدوات المنزلية، كي يستخدمها



المستهلك، مع بقاء المُنتِج مالكا ومسؤولا عن العواقب البيئية خلال فترة حياة المنتَج. يزعم هوكين أنه في إطار هذه المنظومة ستكون «منتجات الخدمة مصممة بحيث يسهل تفكيكها بشكل كامل من أجل إعادة الاستعمال أو إعادة التصنيع أو الإصلاح» (٢٠). ومن الاقتراحات الاقتصادية المبتكرة الأخرى صوغ «منافع» عامة تحقق «مصالح مشتركة عامة ـ خاصة» (٢١) في قطاعات «الموارد الطبيعية» المهمة. وسوف تتلقى هذه الكيانات مستويات من العائد الاستثماري يتناسب مع تلبيتها لحاجات المجتمع بأسلوب سليم بيئيا (٢٢). وستكون حصيلة كل هذه السياسات، وفق رأي هوكين، سوقا «حرة» جوهريا في مبادئ عملها، وفي الوقت عينه، مستدامة إيكولوجيا في وظيفتها.

المذهب البيئي الليبرالي

يرفض المذهب البيئي الليبرالي فكرة أن يستطيع النشاط غير المقيد للسوق حل المشكلات البيئية، ويؤكد على أن النشاط الحكومي التنظيمي المهم ضروري للحيلولة من دون الضرر البيئي مع احترام حقوق الإنسان وصون العدالة. وتعد الليبرالية (بالمعنى الأمريكي للديموقراطية الاجتماعية المعتدلة) التوجه الأيديولوجي المرشد لقسط كبير من الفكر البيئي المعاصر. ويتضح هذا، مثلا، من المنشورات الكثيفة التي يصدرها معهد المراقبة العالمي ومديره ليستر ر. براون، وتدعو إلى توسيع النشاط الحكومي التنظيمي، وإلى عقد اتفاقيات بيئية دولية أكثر فعالية، إضافة إلى التوسع في استخدام التشريعات المستندة إلى السوق (٢٣).

وبالنظر في حقيقة أن التيار الرئيسي للمذهب البيئي في الولايات المتحدة والعديد من البلدان الغربية قد بقي مترسِّخا في التقليد الليبرالي، فمن المدهش إلى حد ما أنه لم تنشأ بعد أدبيات كثيفة في النظرية السياسية البيئية الليبرالية. لكن، من الإسهامات البارزة في هذا المجال الدفاع الصريح عن هذا الموقف من قبل أفنير دوشالت، إذ يبني قضية من أجل التنظيم البيئي الحكومي الواسع في سياق دولة الرفاه القوية وذلك استنادا إلى المفهوم الليبرالي عن الخير العام (٢٤). ويمكن أن يعطى هذا المفهوم، وفق نظرة دوشالت، بعدا إيكولوجيا إضافيا. فهو يؤكد على أن فكرة «معاداة الشوفينية» أساسية في الليبرالية، وأنه يمكن لها، من خلال نوع من التوسيع الخلقي والسياسي، أن تثمر سياسات بيئية فعالة. وتبعا لهذه الإشكالية، فإن



المبدأ الليبرالي المتمثل في الاهتمام بمصلحة وعافية الآخرين يمكن على نحو معقول توسيعه، كي «يشمل الحيوانات غير البشرية، أو كل المخلوقات الحاسة، أو حتى كل الأشياء الحية، أو المنظومات البيئية» (٢٥).

ويرفض دوشالت مقاربة السوق الخضراء للمشكلات البيئية على أساس أن الضرائب التي يقترحها بيغو تنازلية وبالتالي غير عادلة. ففي رأيه، إذا فرضت «التكاليف الخارجية» على المنتجين، فإنهم سوف يرحلون الكلفة إلى المستهلكين، وسوف يتحمل الفقراء عبئا غير متناسب، لأنهم ينفقون معظم دخلهم على الطاقة والبضائع الأخرى التي سوف تفرض عليها ضرائب أشد. ويرد المدافعون عن الضرائب الخضراء بأن الضرائب الأخرى، بل وحتى الرسوم الخضراء نفسها، يمكن أن تُجعل تصاعدية لموازنة الخاصية التنازلية للضرائب الإضافية على الطاقة والضروريات الأخرى. وبالتالي يمكن للمساواة أن تتوافق مع التسعير بحسب الكلفة التامة، كما يطمح بعض الليبراليين إلى ذلك.

لكن دوشالت يوجه نقدا أشد للفكرة ذاتها التي تقول إن «التكاليف» يمكن إدخالها إلى سعر السلعة في السوق. فيشير إلى صعوبة وضع سعر للسقم والمعاناة البشريين، أو لتدمير الحياة الحيوانية، وإلى الاستحالة الجلية لتقدير القيمة المالية للحياة البشرية، من دون أن نذكر خسران الأنواع الحية وتدمير المنظومات البيئية. كما يلاحظ أيضا أن تحليل الكلفة ـ المنفعة «يسقط من حسابه» على نحو غير عقلاني قيمة حياة وتجربة الأجيال المستقبلية. وحجة دوشالت، ككثير غيره من نقاد تحليل الكلفة ـ المنفعة، هي أن تحديد القيمة مسألة أخلاقية وسياسية. فلا السوق غير المقيدة ولا حتى السوق التي تُدخل نظريا التكاليف الخارجية المخمّنة يمكن أن تقدر القيمة بأي أسلوب «موضوعي».

ويدافع دوشالت عن سيرورة النقاش العام واتخاذ القرار السياسي للحد من حجم التلوث والتدمير البيئي، وذلك طبقا لرؤية الجمهور لمصلحته، بغض النظر عما يأمر به السوق. كما يرفض دوشالت الفكرة التي مفادها أن مصلحة المجتمع تتحقق من خلال مقاربة «السوق الحرة» للتقاضي، إثر وقوع الضرر، من قبل أفراد محددين انتهكت «حقوق ملكيتهم» من قبل الملوِّثين. ويسأل لماذا لا ينبغي للجمهور أن «يمنع التلوث قبل أن يتنفس العاملون السخام، أو قبل أن يتأذى الناس وتتضرر البيئة» (٢٦).

تعتنق مثل هذه الليبرالية مفهوم المواطنة الذي له بعد مجتمعي مهم. يتبنى دوشالت ما فحواه أن «الضرورات البيئية قضايا مبدئية بالأساس، ولا يمكن مقايضة أسلوب اقتصادي بها»، وأننا «لسنا جميعا نظن أنفسنا مستهلكين قبل كل شيء ! فالكثيرون يعتبرون أنفسهم مواطنين أيضا» (٢٧). ويرفض دوشالت بقوة حيادية - القيمة المزعومة من قبل ضرب من الليبرالية جرى تعميمه من قبل جون راؤول، وبروس أكيرمان، ورونالد دوركين، وغيرهم من المنظرين الحديثي العهد. وبدلا من ذلك يعتقد أن الليبرالية يجب أن تلتزم بـ «فكرة الخير» المشترك المستندة إلى «نظرية في القيمة، أي، إلى فكرة القيمة الذاتية اللا ـ أداتية» (٢٨).

لكن آخرين من المنظرين الليبراليين الحديثين حاولوا تأسيس مذهب بيئي ليبرالي استنادا إلى مبادئ العدالة التي طورها رولز في عمله المميز «نظرية العدالة» (٢٩). والإفصاح الجديد أخيرا من قبل رولز عن موقفه في مؤلَّفه «الليبرالية السياسية» يقدم تشجيعا قليلا لأولئك المهتمين بنقل نظريته في اتجاه إيكولوجي قوي. فهو يعبر، في الواقع، عن أن مفهومه للعدالة، بما هي إنصاف لا يتيح أي توجيه يُعنى بالإلزامات إزاء الأنواع الحية الأخرى، أو إزاء «بقية الطبيعة» (٣٠). ويلاحظ فيما بعد أن مبادئه سوف تسوغ اللجوء إلى الحاجات البشرية الفكرية والصحية والجمالية والاستجمامية والبقائية، حاضرا ومستقبلا، في سبيل حماية الحيوانات والعالم الطبيعي. وفيما وراء هذا فإننا نلج عالم «الدين الطبيعي» حيث لا عون يرجى من «العقل العام» (٣١).

وعلى الرغم من ذلك حاول برنت أ. سينفر تطوير مذهب بيئي ليبرالي رولزي يمضي إلى ما وراء الحدود التي فرضها رولز نفسه. فيبدأ بإعادة صوغ بيئية التوجه «للموقف الأصلي» عند رولز الذي بموجبه يحدد الفاعلون المتعاقدون المفترضون طبيعة المؤسسات السياسية والممارسات الاجتماعية العادلة (٣٢). بحسب رولز، ثمة خيرات أولية محددة يرغب فيها أي شخص عقلاني بموجب مصلحته الشخصية. ويحاجج سينفر بأن من بين هذه الخيرات «الوصول المنتظم إلى الماء العذب، والمأوى الواقي من البرودة، ومصادر الطعام غير الفاسد، والهواء السليم للتنفس» (٣٣). ومثل هذه الخيرات أساسية كالحريات السياسية، من قبيل حرية التعبير أو الحق في التصويت، بحيث لا يمكن مقايضتها عقلانيا بأي «امتيازات اجتماعية

واقتصادية» [٣٤]. ويؤكد أيضا أن افتراضات رولز تتطلب اعتبار الأجيال المستقبلية في أي تقدير لمدى الحاجة لهذه الخيرات الأولية، بالإضافة إلى اعتبار «كثير من الأنواع الحية والحيوانات أيضا» [٣٥]. ويحاجج أخيرا بأنه ما دام كثير من الناس يعتبرون «الأماكن ذات الجمال الطبيعي الرائع» لها قيمة روحية، فيمكن بالتالي استخدام المحاججة الليبرالية الرولزية من أجل صون البراري والمواقع الطبيعية المتنوعة على أساس «التحرر الروحي» و«حرية الضمير»، وإلا فستنتهك اعتبارات العدالة [٣٦]. لعل هذه المحاولة في تطبيق الليبرالية على القضايا البيئية تمتلك إلى حد ما بعدا إيكولوجيا أكثر من مقاربات «السوق الحرة» التي يأملون في تصحيحها، ومع ذلك فإن الاهتمام بالطبيعة يبدو أكثر قربا «للتوسعية الخلقية» في نظريات حقوق الحيوان من وجهات النظر الإيكولوجية المتطرفة (كما اقترحها المنظرون المتنوعون «المتمركزون إيكولوجيا»، و«الكليون»، و«العضويون»، و«العلائقيون»).

ومن الجدير ذكره أنه لا مذهب السوق الحرة البيئي ولا الليبرالية كانا في مركز النقاش النظري في ميدان الإيكولوجيا السياسية، إلا أن افتراضاتهما الأساسية بقيت مهيمنة في أغلب التحليلات التي قدمت حول الأبعاد السياسية للقضايا البيئية. فقد افترض معظم المحللين أن التوازن بين سيرورات اتخاذ القرار ضمن اقتصاد السوق الرأسمالي المتحد، المخطط والمنظم من قبل الدول ـ الأمم المركزية، والاتفاقيات بين هذه الدول هو السياق الذي يجب ضمنه مناقشة مقاربات القضايا البيئية والأزمة البيئية الصاعدة. لكن ثمة اتجاهات متعددة في الفكر الإيكولوجي تقترح تغيرات أعمق في المنظومات السياسية والاقتصادية وإعادة تفكير إيكولوجية أكثر جذرية بالمقولات السياسية.

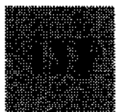
الإيكولوجيا الاشتراكية

في الأعوام الأخيرة، التمست مجموعة منوعة من النظريات الإيكولوجية الاشتراكية إثبات الصلة بين النظرية الماركسية والقضايا البيئية، وقد انبعثت في هذا السياق مجموعة ضخمة من الأعمال النظرية [٣٧]. والكثير من هذه الأعمال يمكن العثور عليها في مجلة «الرأسمالية، الطبيعة، الاشتراكية» التي أصبحت طوال عقد من النشر النادي الرئيسي لتطوير الإيكولوجيا

الاشتراكية. والواقع أن مستوى النقاش النظري الجاري فيها لقضايا الإيكولوجيا السياسية لا يضاهيه أي منشور باللغة الإنجليزية يتعامل مع مثل هذه القضايا.

وأحد أبرز التطورات في النظرية الاشتراكية الإيكولوجية يمثلها تطبيق جيمس أوكونور للتحليل الماركسي لشروط الإنتاج على القضايا البيئية، وأطروحته الناجمة عن ذلك ، وفحواها أن الأزمة البيئية هي «التناقض الثاني للرأسمالية». ويوضح أوكونور أن «السياسة الحمراء الخضراء» تفترض أن «الأزمة البيئية لا يمكن حلها دون تحول جذري في علاقات الإنتاج الرأسمالية»، وأن «الأزمة الاقتصادية لا يمكن حلها دون تحول جذري مماثل لقوى الإنتاج الرأسمالية [٣٨]. ويشدد الاشتراكيون الإيكولوجيون على أن التنافس العالمي قاد إلى «إلغاء التكاليف الاجتماعية والبيئية»، مما نجم عنه تدهور شروط العمل والشروط البيئية. وبما أن هذه المشكلات واسعة الانتشار، وتتجاوز الحدود الإقليمية والقومية، فلا يمكن حلها عبر العمل على المستوى المحلي، كما يؤكد على ذلك الكثير من الخضر والإقليميين الحيويين والإيكولوجيين الاجتماعيين. وحتى المشكلات التي تبدو محلية، مثل وسائل النقل وتكاليف السكن وتجارة المخدرات، هي في الواقع «قضايا عالمية تتعلق بطريقة توضع رأس المال النقدي عبر العالم»، وبالتالي تتطلب فعلا سياسيا منسقا على المستوى العالمي [٣٩]. ويستخلص أوكونور أن «الشكل السياسي الوحيد الملائم لكل من المشكلات البيئية الخاصة بموقع معين والقضايا العالمية هو الدولة الديموقراطية ـ دولة تكون إدارة تقسيم العمل الاجتماعي فيها منظمة ديموقراطيا» [٤٠].

ويطبق جون بيلامي فوستر «مبادئ الإيكولوجيا الأربعة» التي شهرها باري كومونور على النقد الماركسي للرأسمالية [٤١]. يلخص كومونور هذه المبادئ بتأكيده أن: (١) كل شيء مرتبط بكل شيء آخر؛ (٢) كل شيء لابد أن يمضي إلى مكان ما؛ (٣) الطبيعة تعرف الأفضل؛ (٤) لا شيء يأتي من لا شيء [٤٢]. ويحاجج فوستر بأن الرأسمالية «تنتهك» كل هذه «القوانين»، وتتبع بدلا منها المبادئ التالية: «(١) الارتباط الوحيد الدائم بين الأشياء هو الرابط المالي؛ (٢) لا يهم إلى أين يمضي شيء ما دام لا يدخل مرة ثانية في دورة رأس المال؛ (٣) إن السوق ذاتية التنظيم تعرف الأفضل؛ (٤) إن غلال الطبيعة هبة



مجانية للمالكين الخاصين»[٤٣]. وبحسب رأي فوستر، تقود القواعد الأساسية لاتخاذ القرار الرأسمالي حتما إلى أزمة بيئية. فالمحافظة على مستوى معين من الربح، في ظل الرأسمالية، تتطلب نموا ثابتا، لذلك فإن أي معايير لمعالجة الأزمة البيئية سوف تسهم فحسب في الأزمة الاقتصادية[٤٤]. ولذلك فإن الحل الواقعي الوحيد لهذه المشكلة يكون في «اشتراكية الطبيعة» التي يعني فوستر بها حماية البيئة من خلال «إدارة متمركزة... على الصعيد الوطني»، وفي المآل، ثورة اجتماعية عالية النطاق تحقق «حكما اجتماعيا منظما بشكل ديموقراطي لكل من الإنتاج والطبيعة على صعيد عالمي»[٤٥].

وقد طور ديفيد هارفي إحدى أكثر النسخ حذقا من الماركسية الإيكولوجية حتى الآن[٤٦]. يلاحظ هارفي أنه في اقتصاد المال الرأسمالي كثير، مما يُعدّ ضمن «البيئة» تعزى له قيمة مالية لا علاقة ضرورية لها بأي نوع آخر من القيم التي يملكها. وتصبح القيمة المالية المعيار الكلي الوحيد المتاح للقيمة، والوحيد الذي يحظى بالاعتراف الأكبر من قبل أولئك الذين يستحوذون على سلطة اتخاذ القرار. ولا تنجم هذه الهيمنة للقيمة المالية عن فعاليتها كوسيلة تقييم. فمن المتفق عليه عموما أن الكثير من الوقائع لا يمكن تكميمها ماليا؛ دعك من أي وسيلة أخرى إطلاقا، ويجد كثير من الناس حدسيا أن التقدير المالي للحياة البشرية أو لبقاء الأنواع الحية أو للمنظومات البيئية المعمرة أمر قابل للاعتراض خلقيا عليه.

ويحاجج هارفي بأن عدم ملاءمة القيم الاقتصادية يصبح بيّنة على نحو متزايد، كلما أخذنا أكثر باعتبارنا وقائع هي كليات معقدة أكثر من كونها كيانات منفصلة. ففي حين يمكن عزو القيم المالية، وإن بشكل غير كاف، إلى الأجزاء الفردية من منظومة بيئية، إلا أنها لا يمكن أبدا أن تطابق القيمة الإيكولوجية التي تعد تابعا للعلاقة المعقدة بين الأجزاء المتنوعة ضمن الكلية، ولعلاقة كل هذه الأجزاء مع الكلية. ويحاجج هارفي بأن القيمة الاقتصادية تفشل أيضا عندما نتوسع في تقييمنا عبر الزمن. فيؤكد أن الممارسة الاقتصادية إذ تسقط من حسابها قيمة أي سلع يمكن أن توجد في المستقبل تكون بذلك غير عقلانية من الناحية الإيكولوجية؛ ذلك أن الخيرات الطبيعية الأساسية البيولوجية هي الشرط المسبق لوجود أي نوع آخر من القيمة، بما في ذلك القيم الاقتصادية. ثم يحاجج أخيرا بأن الفهم الاقتصادي الأساسي

«للعواقب البيئية» باعتبارها «تكاليف خارجية» يتناقض أساسا مع التحليل الإيكولوجي الذي ينظر إلى السيرورات الطبيعية بما هي أجزاء مترابطة جوهريا ضمن كلية.

ويركز هارفي المزيد من جهوده مباشرة على مشروع مقاربة جدلية جذريا بأكثر مما يفعله معظم المفكرين في التقليد الماركسي الذين تحظى بالأولوية النظرية لديهم غالبا قضايا الطبقة، والاستغلال الاقتصادي، والأيديولوجيا والأزمة الاجتماعية، والعوامل التاريخية، والتحول الاجتماعي الثوري. ويمنح هذا التركيز تميزا إيكولوجيا قويا لتحليل هارفي مفقود في كثير من طَبّعات الإيكولوجيا السياسة، سواء كانت اشتراكية أم لا. وكما يشير، «يمنح الفكر الجدلي الأولوية لفهم السيروات، والتدفقات، والتقلبات، والعلاقات عند تحليل العناصر والأشياء والبنيات والمنظومات العضوية» (٤٧). وكذلك يمنح الفكر الإيكولوجي الأولوية لهذه الوقائع ذاتها، وإن جهود هارفي في إقامة الارتباط بين الفكرين تجعل مقاربته إحدى أكثر المحاولات نجاحا في إضفاء الطابع الإيكولوجي على الماركسية.

وعند الطرف الآخر من الطيف الاشتراكي الإيكولوجي، قدم ديفيد بيبر دفاعا قويا عن اشتراكية إيكولوجية تظل من وجوه عديدة أكثر قربا إلى ماركسية أكثر تقليدية. ففي رأيه أن الماركسية «إيكولوجيّة»، وبالضبط نظرا إلى اهتمامها المتمركز بشريا بشكل كامل بالرفاه البشري. ونظرا إلى أن النمو الاقتصادي الاشتراكي «لا بد أن يكون تطورا عقلانيا مخططا لمنفعة الجميع»، وجب بالضرورة أن يكون «سليما من الناحية الإيكولوجية» (٤٨). ويراهن بيبر على ميراث التنوير الماركسي ويرفض النقد «ما بعد الحداثي الأخضر»، لكل من المركزية البشرية ومشروع الهيمنة على الطبيعة. فالماركسية، كما يقول، ترفض «السيادة» على الطبيعة التي تتضمن «الإخضاع أو التدمير»، لكنها تقترح شكلا من «الهيمنة» على الطبيعة سوف يحل في الواقع المشكلات البيئية. وتتألف هذه «الهيمنة» من «التحكم الجماعي الواعي من قبل البشر بعلاقتهم بالطبيعة»، كما أنها «تتضمن الإشراف وليس التدمير» (٤٩). فبالنسبة إلى بيبر، ليست المركزية البشرية بذاتها هي الهدامة بيئيا، بل «المركزية البشرية الفردية قصيرة المدى». ويعتنق بيبر الالتزام الاشتراكي التقليدي بالتخطيط المركزي من أجل إنجاز سياسات تكون لمصلحة البشرية في المدى الطويل، ويرفض الحلول اللامركزية باعتبارها يوتوبيا ساذجة. ويلح

على الأهمية المحورية لمنظمات الطبقة العاملة في تطوير حركة اشتراكية إيكولوجية، مع أنه يرى دورا مهما أيضا لخطوات انتقالية من قبيل الاشتراكية المحلية ومنظومات التوجه الموضعي [٥٠].

وفي حين يلتمس بعض المفكرين الاشتراكيين الإيكولوجيين، من أمثال بيبر، الإبقاء على كثير من الماركسية التقليدية، أثناء إضفاء الطابع الإيكولوجي عليها، يستمر المزيد من الاشتراكيات الإيكولوجية الأكثر حدة بالظهور [٥١]. ومع انهيار «الاشتراكية الموجودة فعليا»، فإن الأفكار الماركسية والاشتراكية حول الممارسة هي في حالة يمكن وصفها إما بالتشوش أو بالتخمر الخلاق. وبالتالي نجد بعض الاشتراكيات الإيكولوجية التي تبدو على شبه الليبرالية البيئية أو الديموقراطية الاجتماعية، أما الأخرى التي تقترح لا مركزية جذرية وديموقراطية تشاركية، فإنها تذكرنا بالإيكولوجيا الاجتماعية، والبعض الآخر يدمج المزيد من الأفكار الماركسية التقليدية في مفهوم دولة العمال المركزية المسؤولة إيكولوجيا، وكذلك ثمة بعض الاشتراكيات الإيكولوجية الأخرى التي تقترح اشتراكية «ما بعد حداثية» انتقائية يلهمها المذهب البيئي و«الحركات الاجتماعية الجديدة الأخرى».

الإيكولوجيا الاجتماعية

تسعى الإيكولوجيا الاجتماعية أيضا نحو مقاربة جدلية للسياسة الإيكولوجية. وتصدر هذه الفلسفة الإيكولوجية عن تقاليد الجغرافيا الاجتماعية والإقليمية الإيكولوجية وممثليها إيليس ريكلوس، وباتريك غيدز ولويس ممفورد؛ وكذلك عن الجماعية التحررية لدى بيتر كروبوتكين، وغوستاف لاندوير، ومارتين بوبر، وعن تقاليد الفلسفة الجدلية عند أرسطو وهيغل وماركس. كما ترتبط أيضا بالفلسفات التطورية والسيروريّة الأحدث عهدا، وبالتقاليد الكلية والعضوية في الشرق والغرب.

وقد طابق البعض بين الإيكولوجيا الاجتماعية وأفكار الإيكولوجي الاجتماعي موراي بوكتشين [٥٢]، في حين يستعمل آخرون المصطلح بمعنى سائب وغير متبلور إلى حد ما. وهكذا تدرج كارولين ميرشانت في كتابها «الإيكولوجيا الجذرية» تحت اسم الإيكولوجيا الاجتماعية لا من يستخدمون بوضوح هذا المصطلح فحسب، بل أيضا أولئك الذين يطلقون على أنفسهم تسميات «الإيكولوجيين الاجتماعيين» والماركسيين الخضر، والخضر



الحمر» [٥٣]. وعلى عكس هاتين النظرتين، ثمة تقليد إيكولوجي اجتماعي متسق يعد أشمل من أفكار أي كاتب مفرد، لكنه مع ذلك متميز تماما عن معظم (وليس كل) الآراء الماركسية والاشتراكية. تطبق الإيكولوجيا الاجتماعية على القضايا السياسية والاجتماعية نظرة نشوئية تطورية إلى التاريخ وإدراكا جدليا للوحدة ـ في ـ التنوع الاجتماعي. وبما أنها نظرية جدلية فهي لا تذيب الأجزاء في كلية (على غرار الأشكال المتنوعة من الكلية التي يتهمها بذلك بانتظام نقاد العمل). وبدلا من ذلك فإنها تبحث التفاعل المتبادل بين الأجزاء والكليات، من دون إرجاع كل بعد إلى الآخر. وبالتالي، فإن الإيكولوجيا الاجتماعية بما هي نظرية اجتماعية تعنى بالتطور في المجتمع فرديا وجماعيا، بحيث يتمكن كل عضو من إنجاز تحققه الذاتي الشخصي في غضون تنمية معنى التوحد مع، والمسؤولية إزاء، الكلية الاجتماعية الأشمل. وبما هي نظرية اجتماعية إيكولوجية فإنها تهتم بالعلاقة بين ازدهار الكائنات الحية الفردية والأنواع الحية وعشائر الأحياء والمنظومات البيئية الأشمل.

وغالبا ما يشدد الإيكولوجيون الاجتماعيون على حقيقة أن السياسة فرع من الأخلاق وأن هدفها السعي من أجل تحقيق الذات لكل من الشخص الفرد والمجتمع الأكبر. ويتذهن بعض الإيكولوجيين الاجتماعيين هذا المشروع لا بالعلاقة فقط مع الأشكال المتنوعة للمجتمع البشري التي نتشارك فيها، بل يدمجون أيضا فيه المجتمعات الإيكولوجية المتنوعة التي نكون أعضاء فيها أيضا، وصولا إلى مستوى النطاق الحيوي برمته أو مجتمع الأرض. ويحاجج بعض النقاد أحيانا بأن الإيكولوجيين الاجتماعيين يبنون بسذاجة نظرة إلى الأخلاق أو السياسة، ونموذجهم في ذلك ما هو موجود «في الطبيعة». لكنها في الحقيقة نظرة أكثر حذقا في الغالب، تعيد تأويل الأخلاق في ضوء نظرة عامة كلية، وتسعى إلى تفادي الفصل الثنائي بين البشرية والطبيعة. وتضع الإيكولوجيا الاجتماعية للقيمة السيرورات البشرية لتحقيق الذات وتجربة القيمة ضمن سياق أرحب لتحقيق الذات وتجربة القيمة وتحصيل الخير. وعندما تكون الإيكولوجيا الاجتماعية متسقة، تتبنى ما فحواه أن ليس ثمة طبيعة خارجية محضة يمكن أن تعمل كنموذج للنشاط البشري أو التنظيم الاجتماعي، ذلك أن كلا من الفرد والمجتمع هما بحد ذاتيهما «طبيعة»، أضف إلى ذلك أنها تنظر إليهما جدليا، وحتى ما قد نعتبره «طبيعتهما الداخلية» ما هو إلا تعبير عن «طبيعة خارجية».

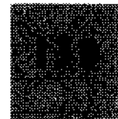


يتمثل الاهتمام المحوري للنظرية الإيكولوجية الاجتماعية في نقد كل أشكال الهيمنة التي تعوق السيرورات التطورية لتحقيق الذات البشرية والكوكبية. واعتراضات هذا النقد تشمل الدولة - الأمة المركزية، والسلطة الاقتصادية المتمركزة، والبطريركية، والآلة العملاقة التقنية، والأيديولوجيات السلطوية والقمعية المختلفة. وفي حين يعتقد الإيكولوجيون الاجتماعيون أن ثمة منظومة هيمنة تتفاعل ضمنها المؤسسات السلطوية والتراتبية المختلفة، يجدون بعضا منها محوريا أكثر من غيره فيما يخص الأزمة الاجتماعية والبيئية. فهم يرون عادة أن هيمنة السلطة الاقتصادية هي المحدد الأكثر نفوذا لكل من الظلم الاجتماعي والأزمة البيئية في حقبتنا التاريخية الراهنة. زد على ذلك أنهم يجدون هذه السلطة متجسدة في آلة تقنية واقتصادية عملاقة (رأس المال المتحد المعولم)، وفي ثقافة الاستهلاك العدمية الواسعة الانتشار.

والهدف السياسي للإيكولوجيا الاجتماعية هو خلق مجتمع جماعي حر منسجم مع العالم الطبيعي. أما وسائل الوصول إلى هذا الهدف فهي موضع جدال حاد. وقد سوّى البعض أحيانا بين سياسة الإيكولوجيا الاجتماعية و«المحلية» (*) التحررية libertarian municipalism لدى موراي بركتشين التي تهدف إلى إنشاء حركة من أجل تأسيس محليات محكومة من قبل مجالس محلية أو متجاورة مستقلة. ووفقا لوجهة النظر هذه، سوف تبقى المحليات مستقلة سياسيا، لكنها تشكل طوعيا «اتحادات» لتنظيم نفسها سياسيا واقتصاديا فيما وراء المستوى المحلي. وتبعا لرأي بوكتشين، سوف تشكل هذه الاتحادات في نهاية المطاف حالة من «السلطة المزدوجة» التي سوف تكون قادرة على تحدي سلطة الدولة - الأمة والسلطة الاقتصادية العالمية المتحدة المتحالفة معها، وعندها سوف تترسخ منظومة الشيوعية التحررية، حيث التوزيع يكون وفقا للحاجة. وسوف تُنزَع الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج وإحلال مشروعات مضبوطة مجتمعيا محلها. كما ستدمَّر المؤسسات الاجتماعية التراتبية، بما في ذلك البطريركية، وسينتهي مطلب الهيمنة البشرية على الطبيعة.

وعلى الرغم من أن معظم الإيكولوجيين الاجتماعيين يدافعون بقوة عن الديموقراطية المباشرة اللامركزية، فإن بعضهم يشكك في «المحلية» التحررية كسياسة عملية فعالة وكرؤية كافية لمجتمع المستقبل (٥٤). وبدلا

(*) المحلية تعني اعتبار المجلس المحلي (أو البلدي) الشكل الأساسي للحكم (المترجم).



من ذلك يدمجون اقتراحات شبيهة بمحلية بوكتشين في جماعية إيكولوجية أوسع. ثمة اتفاق عام بين الإيكولوجيين الاجتماعيين على وجوب الاستقلالية الجذرية للسلطة السياسية، بعيدا عن الدولة المركزية وعن استقلالية السلطة الاقتصادية بعيدا عن الشركات الضخمة، وعلى أن التقنيات بشرية المقياس ضرورية اجتماعيا وإيكولوجيا. لكن كثيرين يؤيدون تنوعا من الاستراتيجيات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية كوسائل عمل للوصول إلى مجتمع إيكولوجي حر. وغالبا ما يهتم الإيكولوجيون الاجتماعيون بإنشاء وتعزيز تعاونيات المنتج والمستهلك، واتحادات الأراضي والتعاونيات السكنية، والزراعة الإيكولوجية، والتقانات السليمة بيئيا، وحركات المواطنين المحلية، والأحزاب السياسية الخضراء، وجماعات العدالة البيئية، وتحالفات الدفاع عن البيئة، والمشروعات الثقافية والتعليمية، والمنظمات العمالية ذات التوجه الإيكولوجي، والجهود الكثيرة الأخرى التي تهدف إلى التجديد الاجتماعي والإيكولوجي.

وغالبا ما ينهج الإيكولوجيون الاجتماعيون سبيل مقاربة شاملة تجريبية، وذات خلفية نظرية في فهمهم للتحول الاجتماعي. ويقيمون مساعيهم على أساس حاجات ومصالح المجتمعات المحلية، وممكنات الإبداعية الاجتماعية التي تتوافر في أوضاع تاريخية محددة، وعلى العلاقة بين هذه الخصوصية المتنوعة والمجتمع العالمي الناشئ. وتتخذ مثل هذه الإيكولوجيا الاجتماعية التجريبية غير الدوغمائية مقياسا لنجاحها النمو العضوي المتناسق للثقافة الإيكولوجية التعاونية الرحيمة المتجذرة في خصوصية التاريخ والمكان، والتي تطوِّر ترابطات نامية ضمن مجتمع الأرض كله.

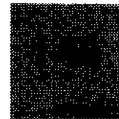
على مدى العقد السالف، نالت الإيكولوجيا الاجتماعية صيتا إلى حد ما بفعل الهجومات المرة، غالبا، لموراي بوكتشين على المواقف الفلسفية الأخرى بما في ذلك، أكثرها شهرة، الإيكولوجيا العميقة، وأيضا النسوية الإيكولوجية والاشتراكية الإيكولوجية، وفي وقت أحدث، على الإقليمية الحيوية، والجماعية الإيكولوجية eco-communitarianism، والأشكال المتنوعة المتنافسة من الفوضوية الإيكولوجية eco-anarchism وقد حظي بوكتشين ببعض الانتباه نظرا إلى آرائه التي يزعم فيها بوجود صلات بين الإيكولوجيا العميقة والعنصرية والأفكار الرجعية سياسيا [٥٥]. وقد قامت حجته أساسا



على نصوص كتبها بعض الإيكولوجيين العميقين الذين يؤيدون الإمساك عن مساعدة ضحايا المجاعة، ويعارضون الهجرة على أساس ثقافي وإيكولوجي، كما يعتبرون أن الأيدز والأمراض الأخرى هي سيرورات طبيعية لضبط التزايد السكاني البشري. ومما يدعو إلى التهكم، أن هجومات بوكتشين قد انصبت على منظري الإيكولوجيا العميقة عموما، مع أن قلة قليلة منهم هي التي تؤيد أيا من الآراء التي عزاها إليهم، في حين تجنبت هذه الهجومات مفكرين من أمثال غاريت هاردينغ الذائع الصيت بسبب مقالاته المعارضة للهجرة ولتقديم المساعدة لضحايا المجاعة، والذي اقترح حكومة عالمية مزودة بصلاحيات من أجل ضبط عدد السكان [٥٦].

إن الافتراق السياسي الجوهري الرئيسي بين الإيكولوجيين الاجتماعيين والإيكولوجيين العميقين لم ينشأ عن الميول الفاشية الإيكولوجية المفترضة لدى هؤلاء الأخيرين، بل يمكن اقتفاء أثره إلى حقيقة أن معظم الإيكولوجيين الاجتماعيين قد انخرطوا في تحليل منهجي للمؤسسات الاجتماعية ولعلاقتها بالمشكلات البيئية وقد التزموا سياسة جذرية لا مركزية ومضادة للدولة ومضادة للرأسمالية. ومن الجانب الآخر، كرس كثير من الإيكولوجيين العميقين اهتماما ضئيلا للتحليل الاجتماعي، وتبنى آخرون طيفا من المواقف السياسية تتراوح بين التشديد غير السياسي، إلى حد ما، على الحاجة إلى تغييرات في القيم الشخصية و«نمط الحياة»، وصولا إلى السياسة الإصلاحية الليبرالية، وحتى إلى معارضة ثورية للمكننة الهائلة تهدف إلى إطاحة الحضارة الصناعية.

وأخيرا بدأ عدد متزايد من الإيكولوجيين العميقين إجراء تحليل أعمق للقضايا الاجتماعية والسياسية، كما يبدو في أعمال منظرين من أمثال روبين إيكرسلي، وأندرو ماكلهولين، وضاقت إلى حد كبير الفجوة النظرية بين الإيكولوجيا الاجتماعية والعميقة [٥٧]. زد على ذلك أن المفكرين من كلا الطرفين قد شرعوا في مناقشة القواسم المشتركة بينهما، وأن حوارا مفيدا قد بدأ لإزالة النزاع التعصبي [٥٨]. والمؤشر على وجود مثل هذه الأرضية المشتركة يتمثل في ظهور «مركزية حيوية يسارية» تؤلف بين التزام نظري بالإيكولوجيا العميقة وسياسة جذرية لا مركزية مضادة للرأسمالية مشتركة بذلك بالكثير مع الإيكولوجيا الاجتماعية [٥٩].



النسوية الإيكولوجية

ظهرت النسوية الإيكولوجية كواحدة من أكثر الإيكولوجيات السياسية حذقا وإبداعا. وتلاحظ كارين وارين أن النسوية الإيكولوجية كانت على الدوام حركة سياسية شعبية تشمل اهتماماتها صحة النساء، والعلم، والتطور، والتقنية، كذلك معاملة الحيوانات، والسلام والنشاط المضاد للنزعتين النووية والعسكرية [٦٠]. وفي الأعوام الأخيرة، غدت النسوية الإيكولوجية مسيَّسة إلى درجة عالية. ومع ذلك، طالما اعتقد أن النظرية النسوية الإيكولوجية (أو على الأقل تنويعاتها الأنجلو ـ أمريكية التي حظيت بالانتباه الأعظم) إما أنها تركز أساسا على قضايا مفهومية من قبيل الرابطة بين البطريركية والهيمنة على الطبيعة، أو أنها تشدد على قضايا الحياة الشخصية والقيم والحياة الروحية. ولم يعترف بالنظرية الاجتماعية والسياسية كقوة رئيسية ضمن الحركة. وعلى الرغم من ذلك فإن تطورات مؤثرة في هذه المجالات قد حصلت في سياق الفكر النسوي الإيكولوجي، خصوصا عندما بدأ هذا الفكر يجابه العولمة، وينظر الى الموقف المحوري للنساء في اقتصاد العالم. والمثالان البارزان لهذه التطورات هما أعمال النسوية الإيكولوجية الهندية فاندانا شيفا والأسترالية أرييل ساله [٦١].

تعد شيفا، على مستوى العالم، واحدة من أبرز النقاد النظريين للتنمية والعولمة. وترى الصيغ المهيمنة في التنمية كاستمرار لمشروع الهيمنة على «الآخر» (الطبيعة، النساء، الشعوب الأصلية، الطبقات الدنيا) الذي يستغرق تاريخ البطريركية والحضارة التراتبية. وبالأخص، تنظر إلى التنمية باعتبارها تحولا في النزعة الكولونيالية، ففي حين نفذت الكولونيالية الكلاسيكية خططها بواسطة القوى المهيمنة عبر الإخضاع العسكري والاحتلال والإدارة البيروقراطية والاستغلال الصناعي الجائر، فإن التنمية الكولونيالية الجديدة تصل إلى الأهداف نفسها بواسطة النخب الوطنية والتقّنيات الأكثر قدرة وتطورا. وعلى الرغم من أنها تستعمل الأيديولوجيا القومية، فهي تواصل المشروع الكولونيالي المتمثل في محق الثقافة وطرائق الإنتاج التقليديين. وكما تشير شيفا، فإن الاعتراف بوجود «إنتاج» يكون فقط «عندما تتوسطه تقنيات الإنتاج السلعي» [٦٢].

وبحسب شيفا، إن مثل هذه التنمية تفترض مسبقا اختزال النساء والطبيعة كموضوعات منفعلة تؤثر فيها القوى التقنية والاقتصادية. ولا يحدث هذا الاختزال فقط في مجال الأفكار والقيم؛ إنه يشمل ممارسة مادية تهدف



إلى كبح غضب النساء وسلبهن ما يتمتعن به من قدرة. وفي حين تعتقد الحكمة الدارجة أن النساء أكثر تعرضا للظلم في المجتمعات التقليدية، وأن التغريب والتنمية التقنية والاقتصادية تحسن موقعهم بطرق كثيرة، تحاجج شيفا بأن عكس ذلك هو الصحيح عادة. فالإنتاج التقليدي للرزق يتفق مع «التواكل والتآم بين مجالات العمل المنفصلة للذكر والأنثى» (٦٣)، في حين تهمش التنميةُ النساءَ وتخفض منزلتهن ومنزلة عملهن وتزيد هيمنة الذكر.

زد على ما تقدَّم أن التطورات التقنية تفرض تكاليف بيئية تؤثر بشكل غير متناسب في النساء، ولا تعبر عنها المؤشرات الرسمية. ثمة «ماء أقل، وتربة خصبة أقل، وثروة جينية أقل، وذلك كحصيلة لسيرورة التنمية. وبما أن هذه الموارد الطبيعية هي قاعدة اقتصاد الطبيعة واقتصاد البقاء لدى النساء، فإن ندرتها تفقر النساء وتهمش الناس بأسلوب غير مسبوق» (٦٤)، وثمة دراسة حالة case study ممتازة لتفاصيل هذه السيرورات من منظور نسوي إيكولوجي صريح وردت في تحليل هيلينا نوربيرغ هودج للتحولات التي حدثت في مجتمع لاداكي في كتابها «مستقبلات بديلة: التعلم من لاداكي» (٦٥).

وتقدم أعمال أرييل ساله أيضا إسهاما رئيسيا في الإيكولوجيا السياسية النسوية الإيكولوجية. تلتمس ساله القاعدة المادية للسياسة النسوية الإيكولوجية في العالم الواقعي، أي في الشرط المحدد تاريخيا الذي توجد النساء فيه. ويأخذ تحليلها الجدي في اعتباره التفاعل المعقد بين العوامل البيولوجية والنفسية والتاريخية والثقافية، ويتجنب التفسيرات الجوهرية والاختزالية وحيدة الجانب. ترى ساله أن «قضية النساء بما هن فاعلات تاريخيات في زمن الأزمة البيئية لا تقوم على جواهر كلية، بل على كيف تعمل وتفكر فعليا أغلبية النساء الآن» (٦٦).

ويركز تحليل ساله على حجم عمل النساء، وطبيعة ذلك العمل، ومستوى استغلال عمل النساء عالميا. لقد قدمت التحليلات الماركسية مفهوما للاستغلال طبقيا واقتصاديا وعموميا إلى حد ما. واستبدلت مواقف يسارية أخرى بالاستغلال تصورات ضبابية إلى حد ما عن «الهيمنة» غير كافية أيضا. ولم تحظ بالانتباه الكافي في أي حالة، سياسة الاستغلال على أساس جنسي. وتشير ساله إلى أنه «على مقياس عالمي، يقع على كاهل النساء ٦٥ في المائة من العمل في العالم مقابل ٥ في المائة من الأجور، وبالتالي هن فعليا البروليتاريا» (٦٧).

وعلى الأقل، وبقدر مغزاها، فإن هذه الحقيقة المثيرة هي البعد النوعي لعمل النساء في علاقته بمفهوم الرعاية. فبحسب ساله، تتضمن الرعاية انفتاحا على موضوعاتها، وعلى شبكة العلاقات التي توجد هذه الموضوعات فيها وتشكلها. وهي تقتبس من سارة روديك مفهوم «الحفظ holding» باعتباره ذا صلة خاصة بالسياسة الإيكولوجية. يترافق «الحفظ» بمجهود من أجل «تقليل الخطر إلى الحد الأدنى وتسوية الخلافات بدلا من إبرازها بحدة»، وكذلك يترافق «بالحفاظ على الحد الأدنى من الانسجام والموارد المادية والمهارات الضرورية لإبقاء الطفل بأمان»، ويترافق أيضاً (وفق كلمات روديك) بسيرورات «حماية وصون وإصلاح العالم... وبإعادة اللُّحمة للحياة العائلية المفككة» [٦٨]. وترى ساله أن الكثير من عمل النساء، داخل المنزل وخارجه، له مثل هذه الأهداف. إن مفهوم «العمل الحفظي» لَيعمِّق «أخلاق الرعاية» كي تصبح سياسة إيكولوجية للرعاية تستند إلى قاعدة مادية متمثلة في نشاطات النساء المعيشية عبر العالم.

وتشير ساله إلى بيِّنات تجريبية من حركات التغير الاجتماعي حول العالم توضح أن الحساسية الرعائية والعمل الرعائي للنساء هما قوة مؤثرة في الدفاع عن المجتمعات البشرية والطبيعة. فقد لعبت النساء دورا مركزيا (وسائدا في الغالب) في حركات العدالة البيئية في كل من الشمال المصنع والجنوب غير المصنع. وكثيرا ما يتضح من نشاطاتهن الالتزام العميق، والمقدرة المتواصلة، والغضب السياسي الذي لاينشأ فقط عن الأيديولوجيا المجردة، بل وأيضا عن العلاقات المجربة، العميقة والمعقدة بأشخاص وأماكن محددة.

الإقليمية الحيوية

على غرار النسوية الإيكولوجية، تعد «الإقليمية الحيوية bioregionalism» أحد الاتجاهات التي مضت بعيدا في اعتبار الشأن الإيكولوجي بالمعنى الأكثر تشخصا. تركز الإقليمية الحيوية على سيرورة «إعادة التوطن»: خلق ثقافة وطريقة في الحياة استنادا إلى معرفة مفصلة ونوعية جدا بالوقائع الإيكولوجية للمجتمع الإيكولوجي الأشمل الذي يشارك فيه المجتمع البشري [٦٩]. وفوق ذلك تستكشف أشكال الحكم استنادا إلى الوعي الإقليمي الحيوي. كما تدعو إلى مساءلة سلطة الدولة ـ الأمة والحدود السياسية من



جهة، وثقافة الاستهلاك المتجانسة من جهة أخرى. كما أن رؤيتها للتحول الاجتماعي لا تلجأ إلى أي مبادئ مجردة عن الحقوق أو العدالة، أو أفكار خلافية عن المصلحة الفردية والجماعية، بل إنها تتجذر في وقائع مشخصة جدا واختبارية ربما تشكل أساسا قويا لثقافة وطريقة حياة سليمتين بيئيا.

طوال عقدين، كان ثمة في أمريكا الشمالية حركة إقليمية حيوية منظمة تدافع عن إعادة اكتشاف معنى المكان (إعادة التوطن)، وعن تجذير الثقافة في خصوصيات الأقاليم الطبيعية، وعن تطوير مؤسسات اجتماعية وسياسية تعكس الحقائق الإقليمية الحيوية. وقد استعمل مصطلح «الإقليمية الحيوية» أول مرة لوصف مقاربة من قبيل ما قدمه بيتر بيرغ ورايموند داسمان من مؤسسة صوت الكوكب في سان فرانسيسكو [٧٠]. وقد كانت مجلة Raise the stakes التابعة للمنظمة، المضمار المستمر الأكثر أهمية لمناقشة الأفكار الإقليمية الحيوية. وبالإضافة إلى ذلك، أسهمت سلسلة من المؤتمرات الإقليمية الحيوية نصف السنوية في جزيرة تورتل (أمريكا الشمالية) في الثقافة الصاعدة والأهمية السياسية للحركة.

يحاجج دونالد ألكسندر في مقالته «الإقليمية الحيوية: علم أم حساسية؟» بأن ثمة حاجة إلى ردم الفجوة بين أولئك الذين ينظرون إلى الإقليمية الحيوية، على نحو اختزالي أحيانا، كعلم، وأولئك الذين ينظرون إليها في المقام الأول «كأخلاق بيئية وحساسية ثقافية» [٧١]. ويرى ألكسندر أن لويس ممفورد ملهم الإقليمية الحيوية الذي يؤلف بين الجانبين «بأسلوب جدلي». ويزكي نظرة ممفورد إلى الإقليم بما هو «مركب من العناصر الجغرافية والاقتصادية والثقافية. والإقليم، غير الموجود كمنتج منتهٍ في الطبيعة، وليس حصرا من إبداع الإرادة والخيال البشريين، هو عمل فني جمعي، كما هي المدينة، نظيرته الصنعية» [٧٢].

حقا إن الإقليمية الإيكولوجية لدى ممفورد، برؤيتها التاريخية الشاملة ومنظورها التركيبي الوسيع، لديها الكثير لتقدمه إلى المنظور الإقليمي الحيوي. لكن نوع الرؤية الإقليمية التي يعبر عنها ممفورد موجود قبلا، وإلى درجة كبيرة ضمن تقاليد الإقليمية الحيوية. إن أعمال الشاعر والكاتب غاري سنايدر، ذات التأثير الفكري الرئيسي في الحركة الإقليمية الحيوية، تعبر تماما عن مثل هذا التصور الثري للأقاليم الطبيعية والثقافية [٧٣]. يحثنا سنايدر على التعلم من



حكمة «الناس الذين ليس ثمة شرخ كبير بين ثقافتهم وطبيعتهم»، وهم من يعتبرون «التنشئة الحسنة تكون عندما نتعلم الأغنيات والأمثال، والقصص، والأقوال، والأساطير (والتقنيات) التي تصاحب تجربتنا مع الأعضاء غير البشر في المجتمع الإيكولوجي المحلي» (٧٤). تعني إعادة التوطن في الإقليم الحيوي أن نصبح جزءا من ثقافة الطبيعة المتجذرة في مكان معين.

لا يوضح سنايدر المضامين السياسية لإقليميته بأسلوب برنامجي؛ علما أنها تنطوي على نقد سياسي قوي. فبالنسبة إليه، إن الطبيعة البرية والثقافة الإقليمية المحلية المتجذرة عضويا هما مصدر النظام الإيكولوجي والاجتماعي. ومن جهة أخرى، «إن الدولة، بذاتها وعلى نحو متأصل فيها، شرهة وفاقدة للاستقرار، وتميل إلى الفوضى، ومضطربة، وغير شرعية»، وعليه تغدو المسألة السياسية هي «كيف يمكن للعرق البشري كافة أن يستعيد استقلاله الذاتي في المكان بعد قرون من سلبه إياه من قبل السلطة التراتبية و/ أو المركزية» (٧٥).

وقد سعى بعض المنظرين الإقليميين الحيويين إلى استنباط المزيد من المضامين السياسية الواضحة من النظرة العامة التي عبر عنها سنايدر. فمثلا تناقش كيركباتريك سيل «النموذج الإرشادي الإقليمي الحيوي» الذي يتحدى نظيره «العلمي - الصناعي» المهيمن في كل ميدان مهم، بما في ذلك تصوره لـ «نظام الحكم». ففي حين يؤكد النموذج الإرشادي المهيمن على «المركزية، والتراتبية، والتماثل»، تتبنى الإقليمية الحيوية سياسة «اللامركزية، والتتامية، والتنوع» (٧٦).

إن تصور سيل للمؤسسات السياسية للإقليمية الحيوية شبيه جدا بما يطرحه الإيكولوجي الاجتماعي موراي بوكتشين (على الرغم من الهجومات القاسية على سيل من قبل بوكتشين وزميلته جانيت بيهيل). تذكر سيل أن الإقليمية الحيوية ترفض التراتبية الاجتماعية والهيمنة باعتبارهما «لا - إيكولوجيين»، وتقترح شكلا مساواتيا لامركزيا للتنظيم الاجتماعي. سوف تتضمن مثل هذه المقاربة الملكية المشتركة للمشروعات الإنتاجية واتخاذ القرار على المستوى المحلي، حيث تتراوح الوحدات المحلية ما بين قرى ربما تعد الواحدة منها ألف نسمة، وصولا إلى بلدات أكبر ومناطق مجاورة تعد الواحدة منها خمسة إلى عشرة آلاف مقيم.

ويجب أن تتأسس السياسة الإقليمية الحيوية على اتخاذ القرار عامّيا من قبل ذوي الكفاءة والخبرة، وعلى انتخاب عدد قليل من الموظفين الاجتماعيين، واستبقاء السلطة النهائية لدى المجموعة الكاملة من المواطنين [٧٧]. وسيتحقق التعاون على النطاق الأوسع من خلال الاتحادات الطوعية التي تحدد حدودها على أساس إقليمي حيوي [٧٨]. ويتوقع سيل استمرار التبادل المالي في السوق بين المجتمعات، على الرغم من أن المقايضة والمشاركة التعاونية ستصبح مهمة على نحو متزايد بين المجتمعات الإقليمية الحيوية، ولسوف تنهار الهيمنة الاحتكارية للاقتصاد القائم على التبادل.

لا يقدم سيل أي صورة مفصلة عن كيفية عمل مثل هذا الاقتصاد التعاوني اللامركزي. لكنه يفترض أن الإقليمية الحيوية سوف تتطلب اللامركزية، ليس فقط في ميدان السلطة السياسية والاجتماعية، بل وفي ميدان السكان. ويدافع عن إعادة الاستيطان الطوعية لسكان المدن في مدن متوازنة بيئيا ذات حجم أصغر مما هو موجود حاليا [٧٩]. ويؤكد أن «التفريع division» هو «أسلوب الطبيعة» في الوصول إلى «العافية والتوازن» [٨٠]، وأن المجتمع الإقليمي الحيوي اللامركزي والديموقراطي سيكون المعادل الاجتماعي للمنظومة البيئية السليمة المزدهرة.



20

السوق الحرة والمذهب البيئي السياسي (*)

تيري ل. أندرسون ودونالدر. ليل

كثيرا ما يقال في الغرب، «الويسكي للسُّكْر، والماء للقتال». ترن هذه الكلمات بصوت عال وواضح عندما تتنافس المطالب البيئية وغيرها مع الاحتياجات الزراعية إلى الماء. ومن يُمن الطالع أن الحلول المستندة إلى السوق تقدم بديلا لهذا العرف وحلاً ممكنا للمشكلات الأوسع المتصلة بتوزيع الثروة المائية.

وتوضح حادثة جرت مؤخرا في نهر روبي في مونتانا جزءا من الصعوبة الكائنة في المقاربات الراهنة لإدراة الثروة المائية. بحلول مايو ١٩٨٧، أدت قلة الثلج المتراكم والمطر الربيعي الهاطل إلى جانب الطلب الضخم على ماء السقاية إلى تحويل ١,٥ ميل من مجرى النهر إلى جدول

«إن كلمة «**الحرة**» الموجودة في مذهب السوق الحرة البيئي تشير إلى الحرية الفردية التي يمكن أن تتيحها الأسواق فقط؛ ومن دون تلك الحرية البشرية ستكون نوعية البيئة ضئيلة الأهمية»

تيري ل. أندرسون

ودونالد ر. ليل

(*) ظهرت هذه المقالة أول مرة في مجلة Harvard Journal of Law and Public Policy, 15, 2 (Spring 1992), 297-310. ويعاد طبعها بإذن.

هزيل. جنحت المئات من أسماك السلمون إلى برك قذرة حارة [١]. ومن المحزن أنه بينما كان السمك يموت في نهر روبي، كانت مياه بارتفاع ستة إنشات تركد في الحقول المجاورة بلا استخدام أو بأقله. كان من الممكن لهذه المياه أن تحافظ على نهر روبي جاريا وعلى السمك حيا لو حوِّلت من السقاية إلى التدفق داخل النهر. وفي النهاية وافق قسم الموارد الطبيعية والحفاظ في مونتانا مع المزارعين على إعادة المياه من جديد إلى نهر روبي. ولسوء الحظ، كان الجهد قليلا جدا ومتأخرا جدا بحيث لم ينجح في إنقاذ الكثير من السلمون.

ونظرا إلى أن الوضع ملح جدا، كانت الدعوى القانونية بلا طائل إلى حد كبير. والبديل عن ذلك كان استئجار بعض المياه من المزارعين الذين يحولونها من مجرى النهر. فكان من اليسير والرخيص نسبيا، بالنسبة إلى جماعة حفاظية خاصة من مثل «جماعة السلمون غير المحدودة» أن تستأجر المياه من المزارعين وتحولها للتدفق داخل مجرى النهر. وفي الواقع، إن حجم المياه المطلوبة للحفاظ على حياة السمك كان من الممكن استئجارها بأقل من ٤٠٠٠ دولار [٢]. وبما أن ميزانيتها السنوية تصل إلى عدة ملايين من الدولارات، كان بإمكان هذه الجماعة شراء المياه لو سمح لها بذلك [٣]. وهنا تكمن المشكلة. ففي زمن الحادثة، كان الاستخدام القانوني للمياه يتطلب تحويل المجرى. ففي ظل قانون المياه الغربي، لم يكن يسمح للقطاع الخاص باستخدام المياه في أعمال داخل المجرى إلا من أجل توليد الطاقة الكهرمائية [٤]. واليوم، تفيدنا الأخبار الجيدة بأن تسويق المياه يصبح على نحو متزايد مقبولا في الغرب. ففي العام ١٩٨٩، سعت الجماعات الحفاظية في مونتانا من أجل تشريع يسمح بشراء أو استئجار المياه من المُلَّاك وفق قاعدة، «الشاري راغب، والبائع راغب». وفي حين فشلت الجماعات في إقناع المشرعين بالسماح للقطاعات الخاصة بدخول مثل هذه الصفقات، إلا أن تشريعا جديدا يسمح لإدارة الأسماك والحياة البرية والمتنزهات تجريب استئجار المياه من أجل تقوية التدفقات داخل المجرى. وتتيح كولورادو وأوتاه وأريزونا للكيانات الخاصة والعامة الحصول على الحقوق الاستهلاكية المتوافرة من زيادة تدفقات المجرى [٥].

وتتوسع أيضا السوق الاتحادية للمياه، على الرغم من أن في انتظارها كثيرا من العمل [6]. وقد تبنت إدارة الشؤون الداخلية في الولايات المتحدة عام ١٩٨٧ سياسة دعم التحويلات الطوعية للمياه المستصلحة، بما في ذلك دعم أسواق المياه [7]. ومن دون اللجوء إلى القيود على توزيع المياه والنمطية في استخدامها وغاياتها، سوف تضمن الأسواق الاتحادية للمياه أسعارا مناسبة، وتعزز تاليا قدرا أعظم من الفعالية والحفاظ [8].

وقد تزايد دعم تسويق المياه بشكل جوهري طوال العقد المنصرم، علما بأن الدعم الأقوى يأتي من جمعيات بيئية مثل صندوق الدفاع عن البيئة EDF. فقد وافق الاقتصادي العامل في هذا الصندوق زاك ويلي مع آخرين على أن أسواق المياه هي الخطوة الأساسية في إصلاح السياسة المائية [9]. وحتى ساندرا بوستل من معهد المراقبة العالمي، وهو مجموعة غير معروفة بدعمها لمذهب السوق الحرة البيئي، أشارت إلى أن أسواق المياه توفر «علاجا واعدا» [10].

١ ـ اقتصاد «عتبة النعيم»

على الرغم من القبول المتصاعد بأسواق المياه، فإن بعض الموظفين البيئيين فشلوا في اعتناق الفكرة. وأحد النصوص الحديثة من إدارة الشؤون المائية في جنوب أفريقيا مثل على هذه الممانعة:

> مع تعاظم ندرة المياه، ينبغي إدخال المزيد من التحسين على ترتيب الأولويات في التوزيع بواسطة تحليل الكلفة ـ المنفعة الملائم والدراسات الاقتصادية الأخرى. فضمن متطلبات الإسهام في نوعية المياه، يجب الاستناد في توزيع المياه على المصالح الاقتصادية والطلبات الاجتماعية في البلد ككل. إن الاستفادة المثلى من الموارد، والنمو المتوازن، وأقل ما يمكن من الاضطراب الاقتصادي هي المعايير الأكثر أهمية في هذا الصدد... لكن إدراة الشؤون المائية تسعى لتزود الجميع بالاحتياجات المحقة والمعقولة ضمن نطاق حوض مائي معين قبل أن تنظر في تصدير المياه إلى مناطق أخرى. وسوف يكون إنصاف الحاجات ضمن نطاق الأحواض مرجحا دوما على المتطلبات الوطنية [11].

هذه المقاربة التحليلية راسخة في «الإدراة العلمية»، أي النموذج الإرشادي الاقتصادي الذي يؤكد على التحليل الاقتصادي الحدّي من قبل «خبراء» حياديين يقيسون منافع وتكاليف التوزيعات البديلة وفق هدف تعظيم الرفاه الاجتماعي [١٢]. لا يأخذ هذا النموذج الإرشادي بالحسبان نوايا الفرقاء أو تكاليف المعلومات. وبدلا عن ذلك، يفترض أن المنافع والتكاليف معروفة، وأن سيرورة اتخاذ القرار بسيطة، إذا ما استخدم المرء النموذج الملائم لوصول المجتمع إلى «عتبة النعيم».

ويشدد النموذج الإرشادي عينه على إمكان إخفاق السوق. ففي الكتاب المدرسي المهيمن في الاقتصاد خلال الستينيات والسبعينيات، يذكر بول ساميلسون ما يلي:

> حيثما كان هناك تأثيرات خارجية (*) externalities، يمكن بناء قضية قوية لاستئصال الفردانية الكاملة بواسطة نوع من العمل الجماعي... ويمكن للقارئ أن يفكر بما لا يحصى من... التأثيرات الخارجية حيث يقترح الاقتصاد نوعا من القيود على الحرية الفردية لمصلحة الجميع [١٣].

إن التشديد على التأثيرات الخارجية «ينطوي على انحياز ضمني لمصلحة «الحلول التدخلية» في شكل ضرائب، ومعونات حكومية، وأنظمة، وقوانين حظر لأنه يفترض أن «التأثيرات الخارجية تتطلب بالضرورة إجراء حكوميا تصحيحيا» [١٤].

إن هذا التشديد على الإجراء التصحيحي يفترض في الغالب وبوضوح أن القرارات الحكومية سوف تعظِّم الرفاه الاجتماعي. ويكتب هارتويك وأولوير في أحد المراجع التدريسية في علم الاقتصاد: «الحكومة فاعل مستقل يتصرف بما فيه مصلحة اجتماعية عندما تفشل نشاطات الأفراد في الوصول إلى الوضع الأمثل اجتماعيا... إننا نناقش بعض حدود هذه المقاربة، لكنها تتيح لنا التجريد انطلاقا من تفاصيل السيرورة السياسية» [١٥]. لكنهم إذ يجردون انطلاقا من تفاصيل السيرورة السياسية يتجاهلون الحوافز المتأصلة في هذه السيرورة. فبما أن السياسيين والبيروقراطيين يُثابون على استجابتهم لجماعات الضغط السياسي، فليس ثمة ضمانة بأن قيم المصالح غير المنظمة سوف تؤخذ بالحسبان. ويزعم دانييل بروملي أن الوكالات الحكومية:

(*) تأثيرات خارجية تؤدي إلى تكاليف لا تأخذها الحسابات الاقتصادية المعتادة بالحسبان، كالضرر الواقع على البيئة (التلوث، انقراض الأنواع الحية، استنزاف الموارد الطبيعية، وغيرها) نتيجة النشاطات الاقتصادية (المترجم).

> مسؤولة سياسيا أمام المواطنين عبر الانتخابات والإدارة التنفيذية. ومهما يكن من شوائب لهذا الأمر، فيجب أن نفترض مسبقا أنه يلبي كما ينبغي رغبات مجموع المواطنين بأكثر مما هي الحالة عندما تترك حماية البيئة كليا للقدرة على التمويل من قبل عدد محدود من أعضاء المجتمع الميالين إلى العمل الخيري [١٦].

لكن، لنقارن العوامل المؤثرة في العلاقة بين صناع السياسة والبيروقراطيين مع تلك المؤثرة في العلاقة بين صناع السياسة والناخبين. أولا، يواجه الناخبون، في معظم القضايا، نفقات مرتفعة نسبيا للمعلومات تؤدي إلى ظاهرة «الجهل الفكري». ثانيا، الاستثناء الوحيد لهذه القاعدة العامة يكون في القضايا التي تهم مباشرة الناخب. فمثلا، من المرجح أن المقيم في المدينة سوف يعرف عن قضايا النقل الجماعي أكثر من المسائل الزراعية. ثالثا، أولئك الذين يتأثرون مباشرة بسياسات معينة غالبا ما يجدون من مصلحتهم إنفاق الوقت والمال من أجل التأثير في صناعة القرار في الميدان السياسي. لذلك، ونظرا إلى أن أثمان السياسات غالبا ما تنتشر والمنافع تتركز، فإن جماعات المصالح الخاصة (أي أولئك الذين تتأثر مصالحهم مباشرة بالسياسة) سوف يتظمون جيدا ويؤثرون بقوة في الميدان السياسي. أما أولئك الذين لهم فقط مصلحة غير مباشرة، أو ربما لا خطر على مصلحتهم، فسوف يظلون غير مبالين إلى حد كبير. وتتراكب هذه اللامبالاة العقلية مع جماعات المصالح الخاصة لتقوضا الافتراض المسبق القائل بأنه تلبى رغبات مجموع المواطنين في الميدان السياسي على نحو أفضل من خلال التدخل الحكومي وليس الحوافز المستندة إلى السوق.

فليس بالضرورة أن يكون لدى صناع القرار الحكومي إمكان الوصول إلى كامل المعلومات المطلوبة من أجل تعظيم الرفاه الاجتماعي. وكما أشار ف. أ. هايك:

> إن المشكلة الاقتصادية للمجتمع ليست مجرد مشكلة كيفية تحصيص موارد «معينة» - فإذا كنا نقصد «معينة» بالنسبة إلى وجهة نظر واحدة تحل المشكلة التي تطرحها هذه «المعلومات». لكن المشكلة في كيفية ضمان الاستخدام

> الأفضل لموارد معروفة من قبل أي «من أعضاء المجتمع، ولغايات يعرف أهميتها النسبية أولئك الأفراد فقط. أو، باختصار، إنها مشكلة الاستفادة من معرفة غير متاحة لأي شخص بشكل كامل [١٧].

إن تقييم «القدرة التصحيحية» للحكومة يستلزم فقط أن نتمعن في سجل التنظيم البيروقراطي لموارد الأرض والمياه في هذا البلد. فقد جردت من أشجارها ملايين الأُكر [*] من الأراضي التي تديرها وكالة خدمة الغابات في الولايات المتحدة ودفعت البيئة ودافع الضرائب ثمنا باهظا لذلك. ففي غابة تونغاس الوطنية في ألاسكا، مثلا، تنفق الحكومة الاتحادية ٩٨ سنتا مقابل ما قيمته ٢ سنت من محصول الأخشاب [١٨]. والسياسة المائية مثل آخر. فقد بنى مجلس استصلاح الأراضي سدودا عملاقة أدت إلى غمر أصقاع واسعة من الأراضي، وأوصل المياه إلى مزارع تزرع غالبا منتجات مدعومة حكوميا. والأسعار الموصى بها للمياه نادرا ما تغطي حتى الكلفة الإضافية لإيصال المياه، دعك من التكاليف الرأسمالية أو البيئية المرتبطة بالمشروع. وكنتيجة لذلك، يطلب المزارعون المزيد والمزيد من المياه لإنتاج فائض من المحاصيل [١٩].

إن الحكومة غير معصومة. ومن الواضح، كما يكتب كاستل، أن «فشل السوق، بمعنى من المعاني، لا يعني أن البديل عن السوق سوف لن يفشل بالمعنى ذاته أو بغيره» [٢٠].

٢ـ مذهب السوق الحرة البيئي

ينظر مذهب السوق الحرة البيئي في الإمكانات التي تقدمها الحلول السوقية والمشكلات المرتبطة بما هو سياسي منها. ويوجز أنطوني فيشر التبدل في التشديد كما يلي:

> لقد تخلينا سابقا عن افتراض مجموعة تامة من الأسواق التنافسية... لكن إذا تخلينا اليوم على نحو مشابه عن فكرة المخطِّط المثالي، فليس من الواضح، كما أرى، أن الحكومة ستقوم بأي شيء أفضل. وبصرف النظر عن التساؤل حول

(*) الأكر acre مقياس للمساحة يساوي نحو أربعة آلاف متر مربع (المترجم).

حافز المخطط للسلوك وفق الطريقة التي افترضناها في نماذجنا، أي في تحصيص الموارد بشكل فعال، ثمة السؤال حول قدرته على القيام بذلك [٢١].

يتحدى مذهب السوق الحرة البيئي كلا من حافز المخطط الحكومي وقدرته. وتدرك المقاربة حقيقتين. أولا، إن الحوافز تؤثر في السلوك البشري كله. ويستجيب المدراء المحترفون للحوافز التي تواجههم، بغض النظر عن حسن النية. وهذا يصح بالنسبة إلى البيروقراطيين كما بالنسبة إلى ملاك الشركات الباحثين عن تعظيم الربح. إننا نقبل بسهولة الحجة القائلة بأن أصحاب الأعمال سوف يتخلصون من نفاياتهم في الهواء إذا لم يكن يتعين عليهم أن يسددوا تكاليف تصرفهم. لكننا نفشل غالبا في إدراك العناصر ذاتها المؤثرة في المجال السياسي. فإذا لم يكن أحد السياسيين مسؤولا بشكل شخصي عن السماح بتطوير النفط في الأراضي الاتحادية أو عن الترخيص لوكالة ما بإلقاء النفايات الخطرة في البيئة، عندها نستطيع توقع المزيد من التطوير والمزيد من التلويث. زد على ذلك أنه عندما لا يجب على المنتفعين من هذه النشاطات تسديد التكاليف الكاملة، فسوف يطلبون المزيد من ممثليهم السياسيين.

ثانيا، إن نفقات المعلومات إيجابية. ففي عالم الندرة يجب على صناع القرار الخاصين والعامين الحصول على معلومات عن القيم النسبية لاستعمالات الثروة. فعندما يتنافس أحد الاستعمالات مع أخرى يكون التناوب بينهما محتوما. لكن لسوء الحظ تتعقد هذه التناوبات عندما يفتقر صناع القرار إلى معلومات عن القيمة. وفي غياب الأسواق، لا مناص أمام مدير الثروة من التعويل على تقييمه الشخصي الخاص للتناوبات أو على معلومات تقدمها جماعات مصالح معينة. وفي كلتا الحالتين، ثمة مبرر ضئيل للاعتقاد أن هذه القيم ستعكس بالضرورة المصلحة الاجتماعية.

أما مع أسواق السلع والمرافق فتقدم الأسعار المعلومات الضرورية لإجراء التناوبات. لننظر في التأثير الذي مارسه سوق المرافق الاستجمامية والبيئية على مجموعة International Paper (IP)، وهي أحد أكبر الملاك الخاصين للغابات في البلاد. فعند تأجير أوقات الاستجمام في أراضيها، قامت المجموعة بتحسين منهجي لموائل الحياة البرية. وقد كانت غلة برامج جباية



الرسوم من الصيد والاستجمام مساوية تقريبا لخمسة وعشرين في المائة من أرباح التشغيل في منطقة الجنوب الأوسط، وقد أكملت الأخشاب ما تبقى. وتستفيد عشائر الأيل الأبيض الذيل، والديك الرومي، والأرانب، والحجل، والحمام الهدال من الحرائق المضبوطة التي تستحث البحث عن الغذاء ومن نطاقات الضفاف النهرية المحمية التي تصون المخابئ والطعام. وتبعا لما يقوله مدراء الحياة البرية في المجموعة، فإن الأرباح الناجمة عن هذه البرامج حرضت موظفي الشركة التنفيذيين على الإصغاء إلى اقتراحات بتحسين الموائل على حساب إنتاج الخشب [٢٢]. وفي المقابل، فإن المدراء السياسيين في وكالة خدمة الغابات، وهم الذين «يمنحون» النشاطات الاستجمامية في الأراضي الاتحادية، يفتقرون إلى هذه المعلومات عن السعر ولديهم حافز ضئيل للرد إزاء قيم متغيرة.

يشدد مذهب السوق الحرة البيئي على أهمية حقوق الملكية الموصوفة جيدا باعتبارها الآلية المناسبة لتقديم حافز للمقاولين الذين يعملون استنادا إلى معلومات مكانية وزمانية محددة. فقبل أن يستطيع مالك الأرض بيع أذونات الدخول لأولئك المهتمين بالاستجمام أو بيع حق الارتفاق لاتحاد احتكاري للأرض، لابد من وجود حقوق ملكية للموارد معرَّفة بوضوح وقابلة للفرض. وبموجب هذه الحقوق يستطيع المقاولون البارعون حيازة قيمة المرافق البيئية. فمثلا، إن مالك النهر الذي يستطيع تصميم وسائل لفرض أثمان على صيادي السمك يستطيع دمج أرباح وتكاليف تحسين نوعية الصيد. وعلى نحو مشابه، إن المقاولين الثانويين الذين يتعاقدون على أعمال صيانة المساحات المفتوحة، وتحسين المناظر، ومناغمة التطور مع البيئة، يرسخون حقوق ملكية لهذه القيم ويحوزون القيمة بأعلى الأسعار.

٣ ـ من الظن إلى الإبداع

يسارع المشككون في الإشارة إلى أن مناغمة احتياجات الحياة البرية مع قطع الأخشاب أو رعي الماشية حل سهل، أما المشكلات الأكثر عسرا فيفشل مذهب السوق الحرة البيئي في تقديم حلول لها. فمثلا، على الرغم من هجرة الحياة البرية عبر الحدود، يستطيع ملاك الأراضي التربح على الأقل من

الإدارة المحسَّنة، أما في المحيط المفتوح فليس ثمة حدود ولا وسائل لحماية الأسماك. والنتيجة هي الصيد الجائر على غرار ما يحدث في بحر الشمال [٢٣].

المقاربة التي يقدمها مذهب السوق الحرة البيئي لهذه المشكلة تتمثل في ترسيخ حقوق ملكية عبر نظام الحصص الفردية القابلة للنقل. يمنح هذا النظام لكل صياد الحق في نسبة من الصيد، وبالتالي يلغي حافز الصيد الجائر للثروة السمكية. ويثبت السوق سعرا للحصة ويشتري الصيادون الفعالون حصصا أكثر من أولئك الأقل فعالية. لقد طبق هذا النظام بنجاح في أستراليا ونيوزيلندا، فبعد ستة أشهر من تطبيقه على مصائد سمك التونة الأزرق المزعنف في أستراليا انخفضت قدرة الأسطول بنسبة ستين في المائة وتضاعفت قيمة الحصص، كما ارتفع السعر الوسطي لمحصول الصيد عندما استقدم العاملون من أصحاب حق الوصول إلى الأسماك الضخمة عاملين من أصحاب حق الوصول إلى الأسماك الأصغر حجما [٢٤]. وعلى نحو مشابه، بعد عامين من تطبيق النظام على مصائد أسماك أذن البحر في نيوزيلندا، ازدادت قيمة الحصص بما يقارب ستة أضعاف كما تكاثرت أعداد سمك أذن البحر بمساعدة برنامج تسيل جديد موَّله صيادو الأسماك [٢٥].

ويستطيع أيضا مذهب السوق الحرة البيئي حل مشكلات التلوث من خلال معالجة الضرر القانوني المشترك إذا ما شُرعت حقوق ملكية وأمكن تحديد الملوِّثات ـ ففي انكلترا، راقب اتحاد الصيادين والنوادي التلوث منذ الستينيات. ويشير موظفو الاتحاد التعاوني للصيادين إلى أن منظمتهم كانت تحمي البيئة طوال عشرين عاما قبل أن يصبح الرأي العام مهتما بالموضوع وضاغطا على الحكومة من أجل التصرف:

> يمتلك الاتحاد التعاوني للصيادين سجلا باهرا من النجاح. فقد قاوم مئات من حالات التلوث (لم تقدم جميعها إلى المحكمة) خسر قلة منها فحسب ولأسباب قانونية تقنية. والأضرار التي كفل تعويضها لمصلحة أعضائه وأعضاء النوادي تصل [كما قيل] إلى مئات آلاف الجنيهات [٢٦].



توحي التجربة البريطانية بأن التلوث يمكن تخفيضه إذا ما شرعت حقوق الصيد الخاصة في الولايات المتحدة. ولسوف تتطور قواعد المسؤولية القانونية بما يمكّن مالكي حقوق الصيد من رفع الشكاوى ضد الملوث الذي يؤدي تدفقه إلى الإضرار بالثروة السمكية (٢٧).

تواجه مقاربة حقوق الملكية تحديا عندما لا يمكن تحديد الملوث وتخمين الأضرار. فمثلا، في حالة المطر الحمضي، من الواضح أن ثاني أكسيد الكبريت هو السبب، لكن الضرر الفعلي الذي يسببه ملوث معين سوف يختلف تبعا لتيارات الهواء والرطوبة والشروط المناخية الأخرى ويتطلب الحل الذي يقدمه مذهب السوق الحرة البيئي «وسم» الملوثات بحيث يتضح مسبب الضرر.

تتيح تقنية جديدة إمكان إجراء هذا الوسم بإدخال متعقِّبات tracers في مداخن المنشآت الملوثة المتوقعة. وقد طبق هذه التقنية في تجربة متعقب السخام الشتائي الكثيف في المتنزه الوطني في كانيونلاند، يوتاه. يعاني المتنزه عادة من ملوث يسبب السخام ناشئ كما يعتقد البعض عن مصنع لإنتاج الفحم يبعد عدة مئات الأميال. ولتحديد المصدر، أُدخلت متعقِّبات كيمائية تحاكي الملوث إلى مدخنة المصنع ووضعت مجموعة من محطات الرصد حول المتنزه. وخلاصة التجربة أثبتت أن المصنع كان يسهم في السخام (٢٨).

إن إمكان استخدام متعقِّبات تقدم فرصة هائلة لتعقب مختلف التدفقات الملوثة ووسائط نقلها. فهي تستطيع تحديد مستخدمي المبيدات والأسمدة المخصِّبة، والمشاركين المتزايدين في مصادر التلوث. ويمكن أيضا وسم الكيماويات التي تلوث أحواض المياه الجوفية. وكما تطلب الحكومة تسجيل ومراقبة الحيوانات المنزلية للحد من إزعاجاتها، يمكن أن تطلب أيضا وسم ومراقبة الانبعاثات (٢٩).

لعبت التقنية دورا أساسيا في تطور الحلول المقدمة من قبل مذهب السوق الحرة البيئي. فقد أسهمت بتوفير وسائل لتغيير مثير في ملامح الغرب الأمريكي. ففي سبعينيات القرن التاسع عشر، بدأ أصحاب المنازل والمواشي في استخدام الأسلاك الشائكة لتحديد حقوق ملكية أراضيهم. وكان الافتقار إلى الأشجار والوسائط الأخرى سابقا يجعل من المكلف جدا ترسيخ حقوق الملكية. أما الأسلاك الشائكة فقد خفضت كلفة تسييج مراعي الغرب على نحو لافت (٣٠).

٤ ـ من النظرية إلى الممارسة: أنواع حية مهددة

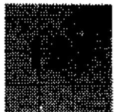
قدّم الوصف المسهب لنهر روبي في مونتانا مقاربة مذهب السوق الحرة البيئي كبديل للنزاعات السياسية حول المياه. وتوجد إمكانات مماثلة في الشمال الغربي من المحيط الهادي حيث الغنى بالموارد، علما بأنه قد حصل نزاعان كبيران حول المساعي لإنقاذ أنواع حية عديدة مهددة.

النزاع الأول يتناول قضية البومة المرقطة الشمالية التي أعلن في حزيران ١٩٩٠ أنها نوع مهدد بموجب مرسوم الأنواع الحية المهددة الصادر عام ١٩٧٣ [٣١]. وقد تناول الجدال مقدار أراضي غابات الخشب الاتحادية التي سوف تلغى فيها نشاطات قطع الأشجار بموجب المرسوم [٣٢].

وقد وضعت الحكومة خطة برعايتها لزيادة نسل أزواج البومة من ٧٣٩ إلى ١١٨٠ في المدى الطويل وهذا يعني ربما إخراج حوالي ثلاثة ملايين أكر من أراضي الغابات من ميدان نشاطات قطع الأشجار. وسيعني تنفيذ الخطة فقدان ٢٥ ألف إلى ٤٠ ألف من الوظائف المتصلة بأعمال الخشب [٣٣].

ويتناول النزاع الثاني الإعلان المحتمل للسلمون الأحمر (وربما أنواع أخرى من السلمون في نهر كولومبيا) كنوع مهدد. فقد أنشئت ثمانية سدود اتحادية على المجرى الرئيسي لنهري كولومبيا وسناك، حيث يتعرض تسعون في المائة من صغار السلمون للموت أثناء محاولتها الهجرة من أماكن تفقيسها إلى المحيط. تموت أسماك السلمون تمزقا أو صدما عندما تمتصها الدوامات الهائلة. كما أنها أيضا تسقط ضحية المفترسات ودرجات الحرارة المرتفعة والمرض عندما تحتجز في المياه الراكدة خلف السدود. وطبقا لما يراه أنصار السلمون، يتمثل الحل في زيادة التدفقات النهرية لعدة أشهر خلال الربيع، وهي الفترة التي تهاجر فيها صغار السمك إلى البحر.

وقد أشعل النزاع استخدام مرسوم حماية الأنواع الحية المهددة من أجل فرض حل. فإعلان أن السلمون الأحمر وغيره أصناف مهددة يعني إعطاء سلامتها أولوية عليا بالنسبة إلى الاستخدامات الأخرى لحوض نهر كولومبيا، سواء كانت هذه الاستخدامات تتمثل في توليد الطاقة الكهرمائية أو الشحن أو الري. إن توليد الطاقة والشحن سوف يقيَّدان بشدة إذا ما أطلقت المياه من السدود لزيادة التدفقات في مجرى النهر. زد على ذلك أن هذه التدفقات لن تكون متاحة لملء الخزانات من أجل الإنتاج اللاحق للطاقة والري [٣٤]. وتخمن



إدارة الطاقة في بونيفل أيضا أن معدلات استهلاك الطاقة في الشمال الغربي يمكن أن ترتفع بنسبة ثلاثين في المائة أو أكثر. ويتوقع مشغلو مراكب الشحن في نهر كولومبيا إمكان زوال مهنتهم، كما أن الفلاحين المستفيدين من الري يقولون إن الزراعة في واشنطن وجنوب إيداهو سوف تنهار إذا ما حظر استخدام المياه في الري (٣٥).

و لكن، لماذا يحدث هذا البلاء للبومة المرقطة الشمالية وللسلمون في نهر كولومبيا؟ الجواب بسيط: لا أحد يملكهم أو يملك مواثلهم؛ ولذلك لا أحد لديه حافز لحمايتهم. ففي كلتا الحالتين، تسيطر الحكومة الاتحادية على معظم الموائل. كما أن وكالة خدمة الغابة ومجلس إدارة الأراضي يسيطران على الغابات التي تقطنها البومة المرقطة، في حين يسيطر مجلس الاستصلاح وفيلق المهندسين في الجيش على السدود التي تقتل السلمون.

لكن الحالتين تختلفان في مدى إسهام الإعانات المالية الحكومية في تخريب الموائل المعنية. ففي حين تتحمل البرامج الاتحادية للغابات عجزا يصل إلى مليون دولار أو أكثر في العديد من الغابات الوطنية، تعد الغابات في شمال غرب المحيط الهادي كاسبة للأموال. فثمة في أوريغون وواشنطن ثلاث عشرة غابة تأثرت بالقرار حول البومة المرقطة وهي تغل ما يزيد على ٥٠٠ مليون دولار من الضرائب على الأخشاب كل عام (٣٦). وسوف تخسر الحكومة ١٥٠ مليون دولار من الضرائب على هذه الغابات وحدها، حيث يتوقع مخططو الغابة نقصا في حصاد الخشب بنسبة ثلاثين في المائة (٣٧).

لكن اقتصاد التطوير المائي في حوض نهر كولومبيا مختلف تماما. هنا تطبق قواعد التطوير بالإعانات المالية الحكومية على ٦,٥ مليون قدم مكعبة من المياه المستخدمة سنويا لأغراض الري. وتقدر تكاليف التطوير المخصصة للري بـ ٧٤٥ مليون دولار. من هذه الكمية يدفع المستفيدون من الري ١٣٦ مليون دولار، في حين يدفع مستهلكو الطاقة الكهرمائية المبلغ الباقي. وبالإضافة إلى الدعم الحكومي للطاقة، يتلقى المستفيدون من الري دعما واضحا يتعلق بالفوائد: إذ تعطى لهم مهلة عشر سنوات لا يتعين عليهم خلالها تسديد قروض الاستصلاح ولا يُطَالبون بالفائدة خلال مدة التسديد

التي تستغرق أربعين عاما؛ وهذا يصل بحصة الدعم الحكومية إلى نسبة ٧٩ في المائة [٣٨]. لقد أدى توفير المياه للري إلى جعل «الصحراء تزهر كالوردة»، ولكن فقط بكلفة هائلة.

يمكن لمذهب السوق الحرة البيئي تصحيح هذه المشكلات. إن قليلا من تخصيص الغابات الوطنية وتأجير أشجار الخشب يمكن أن يرفع العروض التنافسية من دون الحاجة إلى حصاد الأشجار؛ وبالتالي يستطيع البيئيون التنافس مع الشركات. يمكن للمجموعات البيئية تأجير معظم المواثل المهمة للبومة مع عدم السماح بقطع الأشجار من أجل الخشب. وفي بعض المناطق يمكنهم السماح بقطع الأشجار ضمن حدود، فيعوِّضون تكاليف عقود الاستئجار، لكن هذا السماح يجب أن يكون بأقل تأثير ممكن على البوم المرقط. ونظرا إلى امتلاكها أراضي الأشجار الخشبية، استطاعت مجموعة IP أن تخفض بنجاح التأثيرات على الأنواع المهددة من قبيل نقار الخشب، كما أن جمعية أوديبون أثبتت أن تطوير صناعة النفط يمكن أن يحصل في محمياتها الخاصة من دون ضرر مؤثر على مواثل الطيور [٣٩].

على نحو مماثل، يمكن للمساعي في سبيل إنقاذ أنواع السلمون المهددة في حوض نهر كولومبيا أن تتعزز من خلال تسويق المياه. وقد تبنى البيئيون تسويق المياه لأنه يرفع أسعار المياه ويخفض استهلاكها. وكما يوضح مَثَل نهر روبي، إن استئجار المياه لأغراض تتعلق بمجرى النهر يتيح طريقة مبتكرة لزيادة تدفقات النهر لمساعدة السلمون على الهجرة. فإذا استطاعت المجموعات البيئية، وصيادو الأسماك الذين يهدفون إلى التجارة أو الرياضة، ووكالة خدمة الحياة البرية والسمكية في الولايات المتحدة؛ إذا استطاعوا التفاوض مع منتجي الطاقة والمستفيدين من مياه الري لزيادة التدفقات المائية، سيحل التعاون محل النزاع. وقد حصل هذا في مكان آخر، ففي نهر غوينزون في كولورادو، حصل مجلس الحفاظ على الطبيعة على حقوق إبقاء ٢٠ ألف قدم مكعبة من التدفقات المائية لأجل صنف من سمك الشبوط، وهو نوع مهدد لا قيمة تجارية له ولا حتى قيمة لرياضة الصيد [٤٠]. فإذا استطاع أولئك المهتمون بمصير السلمون استئجار المياه لزيادة تدفقات المجرى، فيمكنهم استثمار أموالهم حيث السلمون مهدد بدلا من تبديد الزمن والمال على جهود الضغط أو التقاضي.



خلاصة

يشدد نقاد مذهب السوق الحرة البيئي على أنه لا يقدم حلا لكل المشكلات البيئية. يشددون على أن هذا المذهب وإن نجح في ميدان الخدمات البيئية والاستجمامية المتصلة بالأراضي، فمن غير المتصور إمكان استخدام حقوق الملكية لحل مشكلات من قبيل نضوب طبقة الأوزون أو الاحترار العالمي [٤١].

إذا استطاع مذهب السوق الحرة البيئي حث البيئيين على تطبيق حلول السوق الحرة على المشكلات الأسهل، فيمكنه التحرر من الذرائع السياسية والعمل على المشكلات الأعسر التي تبدو هذه اللحظة مجالا لعمل الحكومة. فإذا استحث حلول مذهب السوق الحرة البيئي خيال المقاولين البيئيين، فإن التقدم التقني نحو صون الغلاف الجوي قد يتسارع. إن كلمة «الحرة» الموجودة في مذهب السوق الحرة البيئي تشير إلى الحرية الفردية التي يمكن أن تتيحها الأسواق فقط؛ ومن دون تلك الحرية البشرية ستكون نوعية البيئة ضئيلة الأهمية.



21

الحفاظية التقليدية والأخلاق البيئية (*)

جون. ر.ي. بليز

تمهيد

يُعتقد عادة أن البيئيين ليبراليون، وكثيرا ما ينظر إلى المذهب البيئي على أنه يجب أن يمثل موقفا سياسيا ليبراليا. ولكن هذا التصور، في قسم كبير منه، مجرد مصادفة تاريخية. فليس للمذهب البيئي أي مستقر سياسي وحيد [١]. وفي الواقع، إن الأسس الفلسفية للحفاظية تدعم أيضا حماية البيئة والحفاظ على الموارد الطبيعية.

ويعد مصطلح الحفاظي conservative واحدا من أكثر المفردات التي أسيء فهمها في قاموسنا السياسي. وأنا أهتم هنا فقط بالحركة الفكرية الحفاظية التي بدأت في أمريكا وإنكلترا بعيد الحرب العالمية الثانية [٢]. ففي تلك الحركة

«ما يجب على الإنسان التماسه في علاقته بالطبيعة ليست الهيمنة الكاملة عليها بل طريقة في العيش - أي أسلوب في العيش والتفاهم مع شيء كان قبلنا وسوف يستمر بعدنا»

ريتشارد ويفر

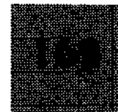
(*) ظهرت هذه المقالة للمرة الاولى في مجلة Environmental Ethics, Vol. 19, No. 2 (Summer 1997), 135-151. ويعاد طبعها بإذن.

ثمة مدرستان فكريتان: المدافعون عن السوق الحرة التحريرية الذين يرجعون في انتسابهم وراء حتى آدم سميث، والتقليديون وهم الورثة الفكريون لإدموند بورك [٣].

وقبل النظر في هذين المبدأين الخصوصيين في علاقتهما بالأخلاق البيئية، أحتاج إلى النظر بإيجاز في واحد من أكثر إساءات الاستعمال تعسفا لمصطلح الحفاظية، وهو الذي يساويها، ببساطة، بـ «مصالح الأعمال business interests». فالاعتقاد أن الحفاظية تؤيد كل ما يريده مجتمع الأعمال شائع جدا، وغالبا ما يكون مفيدا سياسيا لمجتمع الأعمال ومناصريه في السياسة والصحافة، لكن هذا زائف بالتمام [٤]. ويدعوه كلينتون روسيتر بحق «السرقة الكبرى للتاريخ الفكري الأمريكي» [٥]. وكان على الحركة الحفاظية الحديثة أن تواجه هذا الفهم منذ البداية.

ليس أي من مدرستي الفكر الحفاظي «نصيرا للأعمال» بالمعنى الدارج. فقد أدرك المدافعون عن السوق الحرة منذ أيام آدم سميث أن رجال الأعمال (وسيدات الأعمال حاليا) يبغضون الفكرة الحفاظية، وهم يعتقدون أنها نظرية رائعة، بالطبع، لكن، فقط عندما تطبق على غيرهم. فأوضاعهم استثنائية وتتطلب الإعفاء من صرامة السوق. وقد لاحظ آدم سميث أن رجال الأعمال عندما يتّحدون، يتواطؤون بثبات على تثبيت الأسعار [٦]. لكن قواعد اللعبة تغيرت اليوم إلى حد ما، فما يريده رجال وسيدات الأعمال عادة هو الحماية الحكومية، إما في شكل معونات مباشرة أو حصص تصدير وما شابه ذلك. وكما يلاحظ فرانسيس غراهام ويلسون، «إن الأنصار الدائمين للتصنيع الحديث يفضلون عموما الحكومة إلى جانبهم» [٧]. ولذلك فإن مهمة السياسة، بالنسبة إلى المدافعين عن السوق الحرة، تتمثل في تصميم منظومة لا مناص أمام رجال وسيدات الأعمال من التنافس ضمنها، أرادوا ذلك أم لا.

وفي حين أن المدافعين عن السوق ليسوا مجرد «أنصار للأعمال»، فإن التقليديين يصلون إلى حد العداء. فقد ألحوا دوما على ألا تجري مماهاتهم بمصالح الأعمال. وتبعا لما يقوله ستيفن تانسور فإن «زعماء الحفاظية الجديدة ليسوا الآن، ولن يكونوا في المستقبل، متماهين مع مجتمع الأعمال الأمريكي». فينبغي تعريف هذه الحفاظية «بمصطلحات دينية وخلقية» [٨]. ويحاجج بيتر فيرفيك بأن الحفاظيين يريدون «الحفاظ على القيم الأخلاقية



والإنسانية للغرب وليس على الامتيازات الاقتصادية لقلة في الغرب» [٩].
ويزعم رسّل كيرك أن «الحفاظية هي شيء أكبر من مجرد الانشغال بالدخول المالية المرتفعة» [١٠]، وأن «الارتباط النظري بمراكمة الثروة الخاصة» ليس «بندا في العقيدة الحفاظية» [١١].

ويعترف كيرك بأن «رجل الأعمال الأمريكي... مهم جدا... لقضية الحفاظية الأمريكية». ولكن على الرغم من ذلك فإنه يواصل توجيه نقد قاس للذهنية النمطية في الأعمال. «فقد انكب رجل الأعمال الأمريكي، لمدة طويلة، وإذا أردنا التكلم عموما، على استبعاد كل اهتمام ثقافي واجتماعي تقريبا... وربما في الأمة الأمريكية جمعاء لا يوجد مائة رجل أعمال مهم ممن يهتمون فكريا بمشكلات المجتمع الحديث». وبعد إدانة رجل الأعمال الأمريكي لكونه «تافها جدا» و«ماديا» يجهل الأفكار العامة، يستخلص كيرك: «إن النظام الحفاظي لا يبحث عن خلق مقاول حر» [١٢].

وعلى هذا الغرار، يدين ريتشارد ويفر «هيمنة نمط رجل الأعمال... فلم يعرف التاريخ من قبل هذا النمط من الأشخاص الذي شكل فئة تستمتع بالامتياز الاجتماعي نظرا إلى أنه في ذهنية الأعمال «كل الفضائل في مرتبة أدنى من مرتبة الجني الناجح للربح». إن هذا الهاجس «يسبب أضرارا متواصلة للروح التي تبدع الثقافة» [١٣].

عندما تضع الصناعة والأعمال سياسات لحماية البيئة، ينبغي على الحفاظيين، انسجاما مع فلسفتهم الضمنية، ألا يقدموا دعمهم تلقائيا. بل على العكس تماما، كما أرى، إذ إن كلا من المبدأ التحرري والتقليدي يقدم للحفاظيين سببا وجيها للارتياب في أن أولئك إنما يفعلون ما يفعلون تهربا من شيء ما.

وفي الواقع، تزودنا كلا مدرستي الفكر الحفاظي بأساس للحفاظ على الموارد وحماية البيئة. يحظى منظور السوق الحرة حاليا بانتباه كبير نظرا إلى قدرته على حل المشكلات البيئية. ويعد كتاب تيري أندرسون ودونالد ليل «مذهب السوق الحرة البيئي» [١٤]، مثالا على ذلك. وقد نشرت مؤسسة التراث عددا من المقالات في مجلة Policy Review تحاجج من أجل حماية البيئة انطلاقا من منظور السوق [١٥]، على غرار ما تفعله توصياتها التي وردت في كتاب «Mandate for leadership III» [١٦]. ويقترح جزءا كتاب «Project 88» طرقا كثيرة لاستخدام آليات السوق من أجل كبح التلوث وحفظ



الموارد وحماية البيئة [١٧]. زد على ذلك أن منظمات عديدة الآن، على غرار منظمة FREE (مؤسسة البحث حول الاقتصاد والبيئة) تنخرط في تشجيع «مذهب السوق الحرة البيئي». ومع ازدياد عدد المدافعين عن منظور السوق، تحظى المقاربة أيضا بانتباه حذر من قبل النقاد، وقد ظهر أحد أهم هذه التحليلات على صفحات مجلة Environmental Ethics [١٨].

ولكن، في حين تتلقى المدرسة التحررية في الفكر الحفاظي انتباها كبيرا من حيث صلتها بالقضايا البيئية، فإن المدرسة التقليدية ليست كذلك. ولهذا السبب فإنني أنظر هنا في هذا الفرع من المذهب الحفاظي ومضامينه بالنسبة إلى الأخلاق البيئية. ولكن، قبل التوجه إلى مبادئ الحفاظية التقليدية، من المناسب تلخيص المقاربة المستندة إلى السوق في المذهب البيئي، لأن الحفاظية التقليدية تعتقد أيضا أن للسوق الحرة دورا مهما لتلعبه في مجتمع حفاظي حقيقي.

إن حفاظيي السوق الحرة بيئيون في العديد من المجالات السياسية، وذلك نظرا إلى أن الكثير جدا من مشكلاتنا البيئية نشأت بسبب «إخفاقات السوق» أو بسبب التدخلات الحكومية، وهي جميعا مما يحاول أتباع آدم سميث تصحيحه. يعارض حفاظيو السوق الحرة المتسقة كل المعونات الحكومية التي خربت إلى حد كبير أراضينا: بسبب مبيعات الأخشاب بأقل من الكلفة، ورسوم الرعي الأقل من سعر السوق، ومياه الري المدعومة ماليا، وما شابه ذلك. ويؤكد هؤلاء أنه من دون هذه المعونات كان من الممكن أن تظل غاباتنا الوطنية سليمة وأراضي الغرب بعيدة عن الرعي الجائر والكثير من الأنهار متدفقة بحرية.

ولسوف يلح حفاظيو السوق الحرة المتسقة على «إدخال التكاليف الخارجية غير المحسوبة». فهم يحاجون بأن كل تكاليف الإنتاج والاستهلاك يجب أن تسدد من قبل المنتج ومستهلك البضاعة، لا أن تفرض على أطراف ثالثة بريئة منها. إن جميع أشكال التلوث هي «تكاليف خارجية غير محسوبة»؛ ويتجنب المنتجون بعض تكاليف الإنتاج من خلال إفساد الهواء والمياه، ولذلك فهم يفرضون هذه التكاليف على الآخرين، متعدين على حريتهم ومنتهكين حقوق ملكيتهم. ولسوف يلح المدافعون عن السوق الحرة على وجوب أن ينظف المنتجون تلك الانبعاثات الملوثة و«يدخلوا» تكاليف عملهم في سعر البضاعة. ولو أمكن عدم السماح بمثل هذه التكاليف غير المحسوبة، لما حدث أبدا معظم تلوث الماء والهواء.

ويدافع حفاظيو السوق الحرة أيضا عن استخدام آليات التسعير لخلق حوافز من أجل حماية البيئة. فمثلا، تجميع مخلفات الزجاجات والمعلبات، التمويل من أجل التدوير، تخفيض الفضلات المبعثرة، المحافظة على الفراغ في الأراضي المكتظة، وتوفير الطاقة أيضا. ويمكن استخدام منظومة مماثلة من أجل المواد السامة أو الخطرة. ويمكن فرض ضرائب على التلوث ورسوم على الانبعاثات لخلق حوافز من أجل خفض التلوث. زد على ذلك أنه يمكن استخدام أذونات لتخفيض التلوث بشكل فعال.

عموما، يركز التحرريون اهتماماتهم بشكل كلي تقريبا على دور السوق. ويعتقدون أن إتاحة الفرصة لها للعمل كما ينبغي سيكون له تأثيرات نافعة جمة على البيئة. في المقابل، وفي حين يوافق التقليديون على أن للسوق الحرة دورا مهما في المجتمع، فإنهم عموما لا يعنون كثيرا بالاقتصاد. وبدلا عن ذلك يركزون على سلامة أرواحنا البشرية ووضع ثقافتنا. ويعتقدون أن الحضارة تُكتسب بثمن غالٍ وتتطلب أجيالا ليتم إبداعها. ويؤكدون أن الحضارة في أحسن الأحوال شيء رقيق إن يتحطم يخلف وراءه الجنس البشري تحت رحمة ميوله وغرائزه الفظّة. ويتطلعون إلى التقاليد كي تقدم دليلا مرشدا استنادا إلى حكمة أسلافنا. فالتقاليد، التي يلعب الدين ضمنها دورا رئيسيا، تخلق اتصالية واستقرارا اجتماعيا يكون الفرد في سياقها أقدر ما يمكن على التطور ككائن بشري بكل ما في الكلمة من معنى. إن لجوانب عديدة مهمة من المذهب التقليدي صلة مباشرة بالسياسة البيئية [١٩].

الفلسفة السياسية التقليدية

ليس هدفي من تحليل الفكر السياسي التقليدي الدفاع عن هذه الفلسفة أو الحجاج بأنها أجدر من غيرها. فكل ما أريده هنا هو الإشارة إلى أن هذا الموقف السياسي، بميراثه الجليل والعدد المميز من المدافعين المحترمين فكريا عنه، له مضامين مهمة بالنسبة إلى الأخلاق البيئية.

وفي دراستي للفلسفة السياسية التقليدية، ومع أنني أشير إلى عدد من الكتّاب، إلا أنني أركز بشكل رئيسي على أعمال ثلاثة من المفكرين البارزين - ريتشارد ويفر ورسل كيرك وجون غراي - الذين تغطي سيرهم العلمية المشتركة الحركة الحفاظية الحديثة منذ نهضة الحفاظية في الخمسينيات حتى اليوم.

كان ريتشارد ويفر جنوبيا من شمال كارولينا. ولد عام ١٩١٠ وحضر إلى جامعة كينتاكي خلال فترة الكساد الكبير (*). وإبان دراسته للأدب الإنكليزي في جامعتي فاندربيلت ولويزيانا، تأثر بعمق بدعاة الإصلاح الزراعي الجنوبيين. وبعد حصوله على الدكتوراه، أمضى بقية سيرته الأكاديمية في قسم الأدب الإنكليزي في جامعة شيكاغو. تناولت بعض أعماله مجال النشر، لكنه كرس شطرا كبيرا من حياته للدفاع عن الثقافة الجنوبية التقليدية ونقد الاتجاهات الثقافية في أمريكا الحديثة. وقد ظهر كتابه الأول «أفكار لها عواقب» في العام ١٩٤٨ وكان طلقة البداية في الهجوم على الليبرالية الذي أعقب الحرب [٢٠]. ويدعو فرانك ماير الكتاب بـ «أصل الحركة الحفاظية الأمريكية المعاصرة» [٢١]. وعندما توفي ويفر في عام ١٩٦٣ ترك مخطوط «رؤى النظام» الذي نشر بعد وفاته. ويؤكد ويلمور كيندال على أن هذا الكتاب يجب أن يحظى «بمنزلة الكتاب المقدس» على رفوف مكتبات جميع الحفاظيين [٢٢]. كتب ويفر مقالات كثيرة للدوريات الجنوبية والمجلات الحفاظية وعمل في هيئة تحرير مجلة Modern Age.

كان رسل كيرك شماليا من ميتشيغان. ولد عام ١٩١٨ وتوفي في نيسان عام ١٩٩٤. حصل على الدكتوراه من جامعة سانت أندروس ودرّس لفترة وجيزة في كلية ميتشيغان. لكنه في معظم حياته كان مثلا بارزا على أكثر الأنواع المهددة بالزوال، أقصد، العالِم الخاص. ومستقرا في قرية ريفية في ميسوتا في ولاية ميتشيغان، كان كاتبا غزير الإنتاج على نحو مذهل. فالببلوغرافيا التي وضعها تشارلز بروان لأعماله تزيد عن ثمانين صفحة، علما أن كيرك ظل يكتب حوالي ثلاث عشر سنة بعد تصنيف تلك الببلوغرافيا [٢٣]. ظهر كتابه الأبرز «العقل الحفاظي» عام ١٩٥٣ وأصبح على الفور من كلاسيكيات الحركة الحفاظية، ولا يزال اليوم كذلك في طبعته السابعة حاليا [٢٤]. وقد وطد هذا الكتاب، أكثر من أي كتاب آخر، الحفاظية التقليدية كموقف فكري وجيه في إنكلترا وأمريكا. أسس كيرك في العام ١٩٥٧ مجلة New Age التي لا تزال إلى اليوم المجلة الأمريكية الرئيسية في الفكر الحفاظي التقليدي.

ولذلك كان ويفر وكيرك شخصيتين مهمتين تاريخيا بالنسبة إلى نشأة وتطور الحركة الحفاظية. ويعد العلاّمة البريطاني جون غراي نظيرهما المعاصر. غراي زميل في الكلية اليسوعية في أكسفورد و«أحد أبرز المنظرين السياسيين. كان

(*) حدثت في الثلاثينيات من القرن العشرين (المترجم).

خلال الثمانينيات على علاقة وثيقة بالأفكار والحوارات الفكرية... التاتشرية (*)» (٢٥). ويعد كتابه الأخير «ماوراء الحق الجديد» نقدا مفحما للسياسة، خصوصا لحفاظية السوق الحرة، من منظور محافظ تقليدي (٢٦).

يكمن في نواة الفلسفة التقليدية عدة مبادئ حاسمة لها مضامين عميقة بالنسبة إلى المذهب البيئي، وكتّابنا الثلاثة هم من المهمين بين المنظرين البارزين للموقف التقليدي ذلك أنهم يطبقون بوضوح هذه المبادئ على القضايا البيئية (٢٧). والمبادئ التي نناقشها هنا هي:

١ - رفض المادية

٢ - رفض الأيديولوجيا

٣ - البرّ بالطبيعة

٤ - العَقد الاجتماعي عبر الأجيال

٥ - الحصافة، هي الفضيلة السياسية الرئيسية

(١) **رفض المادية:** أبدأ بعبارة نافية كمبدأ رقم واحد لأنها ربما تكون الجانب الأكثر بروزا في جميع الكتابات التقليدية: التقليديون ليسوا ماديين. إن الحفاظي، وفقا لما يراه روزيتر، «يضع القيم والغايات الخلقية فوق المادية... ويُعنى بحالة الثقافة والتعليم والقانون والمحبة والخلقية بأكثر مما يعنى بالإنتاج السنوي للفولاذ والألمنيوم» (٢٨). ويلح كيرك على أن الحفاظي يرفض «اختزال السعي البشري إلى مجرد الإنتاج والاستهلاك» (٢٩).

ويؤكد ويفر أن الحضارة لا يمكن معادلتها بالنجاح المادي (٣٠). «ليس ثمة صلة بين درجة الرفاهية التي يُستمتع بها وتحقيق الحضارة. بل على العكس، إن الاستغراق في راحة البال هو أكثر العلامات الدالة على الاضمحلال الحالي أو الوشيك» (٣١). إن شخصية المرء تتطور في سياق الاستجابة للاختبارات الداخلية والخارجية للشهوات والرغبات، ولذلك فإن ما هو مطلوب ليس المزيد من البضائع الاستهلاكية بل التثقيف الذي يتضمن «ضوابط للصرامة وإنكارا للذات» (٣٢). وفي تناقض صارخ مع «علم النفس الطفولي البائس» في أمريكا الحديثة، «يعد نكران الذات الدرس الأعظم الذي يجب تعلمه» (٣٣). كان ويفر تلميذا لثقافة الجنوب العريقة، وفي حين أدرك جيدا مثالبها، فقد اعتقد أنها تثير الدهشة في أحد جوانبها الرئيسية:

(*) نسبة إلى فترة حكم رئيسة وزراء بريطانيا آنذاك مارغريت تاتشر (المترجم).

فقد كانت «آخر حضارة لامادية في العالم الغربي» وتقف أمام تحدٍ يتمثل في: «إنقاذ الروح البشرية عبر إعادة خلق مجتمع لامادي» [٣٤]. وسواء كان حكمه التاريخي دقيقا أم لا، فإن المبدأ الحفاظي الذي يدافع عنه واضح.

وبما أن الإنتاج والاستهلاك من الاهتمامات الأقل شأنا لديهم، فإن الاقتصاد، بالنسبة إلى الحفاظيين التقليديين، لا يعد معيارا للحياة، أو حتى للحكومة [٣٥]. وفي المآل، فقد وضع إدموند بورك الاقتصاديين في سلة واحدة مع «السوفسطائيين» [٣٦].

والتقليديون نقاد على الأخص للرأسمالية الصناعية الحديثة. «فينظرون إلى الرأسمالية غير المنظمة كجزء متكامل من المذهبين المادي والاستمتاعي اللذين يبغضانهما جدا في العالم الغربي الحديث؛ كما أنهم يزدرون الحضارة التي نشأت حول النظام الرأسمالي. ويعتقدون أن الرأسمالية غير المنظمة قد ألقت أعباء ثقيلة على طريقة الحياة التي يعتقدون أنها ضرورية لتطوير الحرية البشرية في مسارات فاضلة» [٣٧]. ويلاحظ روزيتر «نفورهم الصريح من التبذير والفظاظة والتخلّع الذي يسم طريقة الحياة في المجتمع الصناعي» [٣٨]. ويؤكد كيرك أن «المذهب الصناعي كان ضربة أعنف للحفاظية من كتب المساواتيين الفرنسيين لأنه قلب العالم على أعقابه»، مستبدلا بالولاءات الشخصية العلاقات العامة المالية، ومحولا الأثرياء من أولياء نعمة إلى سعاة إلى مجرد العظمة، ومخربين للمجتمع [٣٩].

لقد دمرت الرأسمالية الصناعية العالم الذي يفضله الحفاظيون التقليديون، لكن كيرك واقعي: «... فنحن لا نستطيع الخروج من المجتمع الصناعي دون أن نميت جوعا نصف عدد سكان العالم. مع ذلك، فإن ما نقدر على فعله هو أنسنة المنظومة الصناعية بقدر استطاعتنا، و«الوقوف حراسا ضد المذهب الصناعي الجائر الذي يمثل تهديدا حقيقيا في أيامنا» [٤٠].

يمكن لرفض المادية أن يحمل مضامين واسعة النطاق للمذهب البيئي. فمثلا، وعلى أكثر المستويات أساسية، التقليديون غير مستعدين للتضحية بنوعية البيئة لمجرد الحصول على المزيد من البضائع الاستهلاكية. وعلى المستوى الأكبر، يرى التقليديون غالبا أن نواة كثير من المشكلات تكمن في «العبادة» الحالية (هكذا يجب أن ندعوها) للنمو الاقتصادي. ولعل الإيكولوجيين يوافقون أجمعين على أن النمو اللامحدود على كوكب محدود

الموارد إن هو إلا وصفة للكارثة. ويرفض الحفاظيون التقليديون أيضا سياسة النمو كغاية بحد ذاته لأن ذلك تجلّ للمادية الصرفة والساذجة [٤١]. وبينما يدعو إدوارد آبي الرغبة في النمو اللامحدود بـ «إيديولوجيا الخلية السرطانية» [٤٢]، يدعوها غراي بـ «الفكرة الأكثر فظاظة التي طرحت أمام الجنس البشري المعذب» [٤٣]. وإذا كان المطلوب بعض القيود على النمو من أجل صون نوعية البيئة، فإن التقليديين مستعدون تماما للموافقة عليها.

(٢) رفض الأيديولوجيا: يمكن أيضا العثور على هذا المبدأ النافي الثاني في ثنايا كتابات التقليديين: رفض الأيديولوجيا كلية، والتواضع الموازي لذلك إزاء حدود العقل البشري. يرفض التقليديون كل محاولات تجديد المجتمع تبعا لأفكار مجردة. فالمجتمع معقد على نحو لامتناه، وهو إبداع تاريخي دائم، ولذلك ليس مطواعا لخلق اليوتوبيات كما يؤمن الأيديولوجيون. ويرفض جون غراي المذهب العقلي في السياسة لأنه:

> ... يعبر عن تعقيل سياسي كتطبيق للمبادئ الأولى في العدالة أو الحقوق، وليس عن تعقيل ظرفي يهدف إلى بلوغ طريقة في العيش. كما يفترض أن وظائف وحدود نشاط الدولة يمكن توصيفها، مرة وإلى الأبد، بواسطة نظرية، بدلا من أن تتنوع تبعا للتاريخ والتقاليد والظروف التي يرثها الناس وحكوماتهم... ولذلك فهو يسهم في تعفن الممارسة السياسية للغطرسة الأيديولوجية، التي تعد إحدى أفظع عيوب عصرٍ محكوم بالعقائد السياسية [٤٤].

وعلى نحوٍ مشابه يدين غيرهارت نايمير «العقل الأيديولوجي الذي يشيد منظومات فكرية حول أوهام يوتوبية تزين للكائنات البشرية آمالا زائفة» [٤٥].

إن فرض أيديولوجيات مجردة على مجتمع ما لَيؤدي حتما إلى الكارثة. وقد رأى بورك أن إعادة تشكيل المجتمع الفرنسي لم تنتج يوتوبيا بل ثورة وقدرا هائلا من المعاناة البشرية وآلت فى النهاية إلى الطغيان. ويرى المفكرون الذين أحيوا المذهب التقليدي بعد الحرب العالمية الثانية أن روسيا الستالينية مثل صارخ على المعاناة التي يمكن أن تسببها لأمة كبيرة أيديولوجيا مجردة تسعى لخلق نمط جديد من الكائن البشري.

وبالطبع، يتمثل الوجه الآخر للعملة في الإلحاح على أن الحفاظية لا أيديولوجية. يؤكد نايمير أنه «لا يمكن الحلم بوجود أي أيديولوجيا حفاظية»[٤٦]. ويزعم غراي أنه «بالعودة إلى الحقائق البسيطة للحفاظية التقليدية نتّقي بأفضل ما يمكن أوهام الأيديولوجيا»[٤٧].

إن رفض الأيديولوجيا (بحسب تعريفهم لها) له بعض المضامين المهمة بالنسبة إلى السياسات البيئية. فهو يزودنا، من داخل النزعة الاستهلاكية، بأساس للحد من شطط فكر السوق الحرة التي أصبحت بحد ذاتها أيديولوجيا، أي نظرية مجردة تفرض على المجتمع فرضا واعدة باليوتوبيا. إن قسطا كبيرا من كتاب غراي «ما بعد الحق الجديد» مكرس بالضبط لهذا النمط من النقد، بما في ذلك الفصل الطويل جدا الذي يتطرق إلى السياسات البيئية. وإنه لمن النفيس بالنسبة إلى البيئيين، خصوصا في أمريكا اليوم، أن يجدوا مثل هذ النقد راسخا ضمن الحركة الفكرية الحفاظية.

إلى هنا ومازلت أعالج تلك الأشياء التي يرفضها التقليديون. وأنعطف الآن للنظر في المبادئ التي يدافعون عنها. إن لبعض الفضائل الحفاظية الرئيسية مضامين عميقة تدفع بالحفاظيين التقليديين إلى أن يكونوا بيئيين.

(٣) البر بالطبيعة: أستهل بما يدعوه ويفر «المفهوم الأعلى الذي يحكم موقف المرء إزاء مجمل العالم»: البر، تلك الفضيلة الأرفع. يعرف ويفر البر بأنه «تهذيب الإرادة بالاحترام. إنه، أي البر، يعترف بحق الوجود لأشياء أوسع من الأنا، أشياء تختلف عن الأنا». ولأجل إعادة الانسجام إلى عالمنا، نحتاج إلى احترام ثلاثة أشياء بـ «روحية البر»: الطبيعة، والناس الآخرين، والماضي[٤٨]. وبالطبع، إن أول هذه الأشياء هو الأكثر أهمية هنا.

ويشرح ويفر الموقف الورع اللائق إزاء الطبيعة في عدد من أعماله. والمسألة جوهرية لذلك نحتاج إلى التأمل فيها مليا وانطلاقا من كلماته بنفسه. يؤكد ويفر أن:

> ... الموقف إزاء الطبيعة... مسألة... أساسية بالنسبة إلى نظرة المرء العامة إلى الحياة أو لفلسفته في الحياة... يميل الشخص الورع إلى النظر إلى الطبيعة كشيء موهوب وملغز في مآله. وهذا يعادل القول بأنه ينظر إليها كخليقة لخالق. ويلزم من هذا الموقف استنتاج مهم فحواه أن على الإنسان واجب

> توقير الطبيعة والطبيعي. ليست الطبيعة شيئا ينبغي منافحته وإخضاعه وتغييره تبعا لأي نزوات بشرية. بالطبع، لابد من استخدامه إلى درجة معينة. لكن ما يجب على الإنسان التماسه في علاقته بالطبيعة ليس الهيمنة الكاملة عليها بل طريقة في العيش، أي أسلوب في العيش والتفاهم مع شيء كان قبلنا وسوف يستمر بعدنا. ويبدو لي أن النتيجة الطبيعية لهذه العقيدة هي أن الإنسان ليس سيد الخليقة ذا الإرادة الكلية، بل جزء من الخليقة، له حدود، وينبغي عليه أن يُبدي تواضعا لائقا إزاء ذلك الملغز [٤٩].

في مقالته الوحيدة عن سيرته الذاتية، يتتبع ويفر تطور فكره إزاء الحفاظية: «وجدت نفسي في تعاطف متناقض مع تلك العقائد الاجتماعية والسياسية التي قامت على مفهوم العالم المهيمن عليه بشريا». ويستخلص: «الخليقة ليست من صنعنا، فهي تبدي علامات على قوة خالقة لم نشرع في امتلاكها» [٥٠].

وفي أحد أعماله الأخيرة يعود إلى هذا الموضوع: «يحمل الإنسان المتحضر وازعا لسلوكه إزاء الطبيعة والكائنات المثيلة له. وأول وازع هو البر، والثاني هو الأخلاق. يجيئنا البر بمنزلة صوتٍ صارخ أنْ يجب علينا التفكير ككائنات فانية، أي ليس لنا أن نعرف كل شيء أو نُتحكم بكل شيء. إنه اعتراف بحدودنا الخاصة ورضى بهيج بجواز الطبيعة، وهذا ما يهبنا فضيلة التواضع الحافظة لنا... فالطبيعة رحم وجودنا». وإن «قبول الطبيعة، مع الوعي باستمرار المأساة، لهو العنصر الأول في الروحية» [٥١].

ويمكن أن نعثر على نتيجة مماثلة في التحليل الذي يقدمه ت. س. إليوت للمجتمع المسيحي. «يمكننا القول إن الدين... يقتضي الحياة طبقا للطبيعة. وعسانا نلاحظ أن الحياة الطبيعية والحياة فوق الطبيعية يلتقيان في نقطة مشتركة لا تحوزها الحياة الآلية... فالموقف الخاطئ إزاء الطبيعة يقتضي، بطريقة ما، موقفا خاطئا إزاء الله، و... عاقبة ذلك هلاك محتوم» [٥٢].

ويعتقد الحفاظيون التقليديون أن موقف الهيمنة إزاء الطبيعة خاطئ تماما. ويلخص ويفر «طلاح الإنسان الحديث» بالقول «إنه عاقٌ» وهذا العقوق ليس أقل من «إثم» [٥٣] ويكتب فيما يخص الموقف الحديث إزاء الطبيعة:



وبالطبع، يتمثل الوجه الآخر للعملة في الإلحاح على أن الحفاظية لا أيديولوجية. يؤكد نايمير أنه «لا يمكن الحلم بوجود أي أيديولوجيا حفاظية» [٤٦]. ويزعم غراي أنه «بالعودة إلى الحقائق البسيطة للحفاظية التقليدية نتَّقي بأفضل ما يمكن أوهام الأيديولوجيا» [٤٧].

إن رفض الأيديولوجيا (بحسب تعريفهم لها) له بعض المضامين المهمة بالنسبة إلى السياسات البيئية. فهو يزودنا، من داخل النزعة الاستهلاكية، بأساس للحد من شطط فكر السوق الحرة التي أصبحت بحد ذاتها أيديولوجيا، أي نظرية مجردة تفرض على المجتمع فرضا واعدة باليوتوبيا. إن قسطا كبيرا من كتاب غراي «ما بعد الحق الجديد» مكرس بالضبط لهذا النمط من النقد، بما في ذلك الفصل الطويل جدا الذي يتطرق إلى السياسات البيئية. وإنه لمن النفيس بالنسبة إلى البيئيين، خصوصا في أمريكا اليوم، أن يجدوا مثل هذ النقد راسخا ضمن الحركة الفكرية الحفاظية.

إلى هنا ومازلت أعالج تلك الأشياء التي يرفضها التقليديون. وأنعطف الآن للنظر في المبادئ التي يدافعون عنها. إن لبعض الفضائل الحفاظية الرئيسية مضامين عميقة تدفع بالحفاظيين التقليديين إلى أن يكونوا بيئيين.

(٣) البر بالطبيعة: أستهل بما يدعوه ويفر «المفهوم الأعلى الذي يحكم موقف المرء إزاء مجمل العالم»: البر، تلك الفضيلة الأرفع. يعرف ويفر البر بأنه «تهذيب الإرادة بالاحترام. إنه، أي البر، يعترف بحق الوجود لأشياء أوسع من الأنا، أشياء تختلف عن الأنا». ولأجل إعادة الانسجام إلى عالمنا، نحتاج إلى احترام ثلاثة أشياء بـ «روحية البر»: الطبيعة، والناس الآخرين، والماضي [٤٨]. وبالطبع، إن أول هذه الأشياء هو الأكثر أهمية هنا.

ويشرح ويفر الموقف الورع اللائق إزاء الطبيعة في عدد من أعماله. والمسألة جوهرية لذلك نحتاج إلى التأمل فيها مليا وانطلاقا من كلماته بنفسه. يؤكد ويفر أن:

> ... الموقف إزاء الطبيعة... مسألة... أساسية بالنسبة إلى نظرة المرء العامة إلى الحياة أو لفلسفته في الحياة... يميل الشخص الورع إلى النظر إلى الطبيعة كشيء موهوب وملغز في مآله. وهذا يعادل القول بأنه ينظر إليها كخليقة لخالق. ويلزم من هذا الموقف استنتاج مهم فحواه أن على الإنسان واجب

> توقير الطبيعة والطبيعي. ليست الطبيعة شيئا ينبغي منافحته وإخضاعه وتغييره تبعا لأي نزوات بشرية. بالطبع، لابد من استخدامه إلى درجة معينة. لكن ما يجب على الإنسان التماسه في علاقته بالطبيعة ليس الهيمنة الكاملة عليها بل طريقة في العيش، أي أسلوب في العيش والتفاهم مع شيء كان قبلنا وسوف يستمر بعدنا. ويبدو لي أن النتيجة الطبيعية لهذه العقيدة هي أن الإنسان ليس سيد الخليقة ذا الإرادة الكلية، بل جزء من الخليقة، له حدود، وينبغي عليه أن يُبدي تواضعا لائقا إزاء ذلك الملغز [٤٩].

في مقالته الوحيدة عن سيرته الذاتية، يتتبع ويفر تطور فكره إزاء الحفاظية: «وجدت نفسي في تعاطف متناقض مع تلك العقائد الاجتماعية والسياسية التي قامت على مفهوم العالم المهيمن عليه بشريا». ويستخلص: «الخليقة ليست من صنعنا، فهي تبدي علامات على قوة خالقة لم نشرع في امتلاكها» [٥٠].

وفي أحد أعماله الأخيرة يعود إلى هذا الموضوع: «يحمل الإنسان المتحضر وازعا لسلوكه إزاء الطبيعة والكائنات المثيلة له. وأول وازع هو البر، والثاني هو الأخلاق. يجيئنا البر بمنزلة صوتٍ صارخ أنْ يجب علينا التفكير ككائنات فانية، أي ليس لنا أن نعرف كل شيء أو نَتحكم بكل شيء. إنه اعتراف بحدودنا الخاصة ورضى بهيج بجواز الطبيعة، وهذا ما يهبنا فضيلة التواضع الحافظة لنا... فالطبيعة رحم وجودنا». وإن «قبول الطبيعة، مع الوعي باستمرار المأساة، لهو العنصر الأول في الروحية» [٥١].

ويمكن أن نعثر على نتيجة مماثلة في التحليل الذي يقدمه ت. س. إليوت للمجتمع المسيحي. «يمكننا القول إن الدين... يقتضي الحياة طبقا للطبيعة. وعسانا نلاحظ أن الحياة الطبيعية والحياة فوق الطبيعية يلتقيان في نقطة مشتركة لا تحوزها الحياة الآلية... فالموقف الخاطئ إزاء الطبيعة يقتضي، بطريقة ما، موقفا خاطئا إزاء الله، و... عاقبة ذلك هلاك محتوم» [٥٢].

ويعتقد الحفاظيون التقليديون أن موقف الهيمنة إزاء الطبيعة خاطئ تماما. ويلخص ويفر «طلاح الإنسان الحديث» بالقول «إنه عاقّ» وهذا العقوق ليس أقل من «إثم» [٥٣] ويكتب فيما يخص الموقف الحديث إزاء الطبيعة:



> لقد قيل لنا طوال قرون أن سعادتنا تتطلب انقضاضا لا يرحم على الطبيعة: الهيمنة والإخضاع والانتصار ـ كل هذه المسميات استخدمت كما لو أننا في حملة عسكرية. وبطريقة ما، استُسهلت فكرة أن الطبيعة عدائية تجاه الإنسان أو أن سبيلها طالحة أو خرقاء، بحيث أن كل خطوة من التقدم تقاس بمدى تبديلنا لهذه الصفات. لا شيء غير استعادة فضيلة البر القديمة يمكن أن يحل الإنسان من هذا الإثم... فمحاولة الفوز بنصر تام على الطبيعة... هي محاولة فاسقة، لأنها... تنتهك الاعتقاد بأن الخليقة أو الطبيعة خيرة بالأساس، وأن العلة الأخيرة لقوانينها سر، وأن أفعال الاستخفاف كتلك التي يحتفل بها يوميا على صفحات الجرائد مدمرة للكون. من الواضح أن درجة من التواضع مطلوبة لقبول هذه النظرة (٥٤).

حافظ ويفر على هذا الموقف طوال حياته. وفي كتابه «رؤى النظام» يرفض من جديد فكرة إخضاع الطبيعة. «إذا كانت الطبيعة شيئا قدّره خالق، فلا ينبغي للمرء أن يتحدث عن «إخضاعها». إن خليقة خالق خيِّر لهي شيء طيب، والإخضاع يتطلب الخصومة والتعدي. «ويشجب من جديد المذهب الصناعي لأنه» يخوض بثبات حربا على الطبيعة، يشوهها وينتهكها» (٥٥).

ويدين كيرك أيضا عواقب العقوق إزاء الطبيعة. «إن المشهد الحديث المزري للغابات الزائلة والأراضي المتآكلة، والنفط المبدد وصناعة التعدين القاسية في حفرها للمناجم... كل ذلك بيّنات على ما يفعله عصر بلا وقار لنفسه ولأخلاقه» (٥٦). تُرى، أي سوء سيعتقد التقليديون أننا عليه اليوم عندما ينظرون، مثلا، إلى الغابات الوطنية التي «سوَّتها بالأرض» عمليات قطع الأشجار، وإلى أراضي الرعي في الغرب التي «تفجرت بالأبقار»، وإلى المناظر الطبيعية الشاحبة بفعل الأكوام الناشئة عن حفر المناجم، أو إلى الصحارى الهشة التي مزقتها طرقات المركبات السريعة. ليست هذه مجرد نتائج سياسات بائسة؛ بل هي عقوق إزاء الطبيعة، وليست، كما يلح التقليديون، أقل من آثام ـ وهذا ما يتفق معه البيئيون بكل تأكيد.

(٤) العقد الاجتماعي عبر الأجيال: المعتقد الأساسي للحفاظية التقليدية فحواه أن المجتمع كيان بين ـ الأجيال، «يتماسك بثبات برباط خلقي بين الأموات والأحياء والذين سيولدون ـ مجتمع النفوس» (٥٧). ومن بين جميع

الأعمال النثرية الرائعة التي كتبها بورك، الفقرة التي ربما تكون الأكثر اقتباسا من قبل الحفاظيين هي تلك التي توسع هذا المبدأ: «في الحقيقة إن المجتمع عقد... إنه شراكة في العلم كافة؛ شراكة في الفن كافة؛ شراكة في كل فضيلة، وفي كل كمال. وبما أن غايات هذه الشراكة لا يمكن الوصول إليها عبر أجيال عديدة، تغدو الشراكة لا بين أولئك الأحياء فقط، بل أيضا بين أولئك الأموات وأولئك الذين سيولدون» (٥٨).

وفي هذه الشراكة، علينا نحن الأحياء إلزامٌ حيال الأجيال القادمة. وإن دورنا الأساسي إزاء الأجيال المستقبلية هو من قبيل الإشراف: «إن روح الأمانة ـ ذلك الحس بأننا نتلقى إرثا نفيسا ونسلمه معافى وربما أكثر عافية ـ مبثوثة في الحفاظية» (٥٩).

إن المبدأ الحفاظي في الأمانة للأجيال المستقبلية ليمتلك روابط جلية بالمذهب البيئي. وفي الواقع، وكما يذكر كارل بوب المدير التنفيذي لنادي سييرا، «إذا كان ثمة ما ميّز الحركة البيئية خلال الأعوام المائة السالفة، فهو إصرارنا على أننا لا نخطط لمجتمع من جيل واحد، فالمستقبل يهمنا» (٦٠).

(٥) الحصافة هي الفضيلة السياسية الرئيسية: تبعا لما يراه بورك فإن «الحصافة ليست فقط الأولى في سلم الفضائل السياسية والخلقية، بل إنها مرشدة كل الفضائل الأخرى» (٦١). ويوضح روزيتر أن الحصافة «تمثل جملة من الإلحاحات ـ الإلحاح في الحيطة والتروي والتحفظ، الإلحاح في الاعتدال والتدبير، الإلحاح على الأساليب القديمة والصيغ الطيبة ـ هذه الإلحاحات هي التي تُكسب كل فضيلة معيارية أخرى هيئة خاصة عندما تتكشف لدى الحفاظيين الحقيقيين» (٦٢).

إن أحد الأسباب الأساسية لإلحاح التقليديين على الحصافة عند تغيير أو «إصلاح» المجتمع هو ما فيه من تعقيد. وبحسب كلمات بورك، «إن طبيعة الإنسان متشابكة؛ وأشياء المجتمع هي أكثر ما تكون تعقيدا» (٦٣)، وهي من التعقيد حتى أن العقل البشري الفردي لا يتمكن من إدراكها. لقد نشأت ثقافتنا على مدى أجيال كثيرة أسهمت فيها قلوب وعقول لا تحصى. ولذلك، يقول التقليدي، نحتاج إلى الحرص الشديد عند محاولة تغيير المجتمع على أساس من فكرة جديدة معينة حلم بها فرد. فنحتاج إلى تذكر أن الفرد أحمق، لكن النوع حكيم (٦٤).

بالطبع، يصح مثل هذه الاستدلال بأقوى ما يمكن على البيئة. وتبعا لرئيس وكالة خدمة الغابة جاك ويرد توماس المغرم بالاقتباس فإن «المنظومات البيئية ليست فقط أكثر تعقيدا مما نفكر: إنها أكثر تعقيدا مما نستطيع أن نفكر»[٦٥]. فإذا كنا بحاجة إلى الحرص الشديد والتواضع والحصافة عند إحداث تغييرات وإصلاحات اجتماعية وسياسية، فهذه الحاجة أعظم بكثير عند تغيير البيئة.

المضامين السياسية

كما رأينا، تحتوي الفلسفة السياسية للحفاظية التقليدية على عدة مبادئ مهمة تدعم حماية البيئة والحفاظ على الموارد. ومع أنه ليس هنا الموضع المناسب لتحليل مفصل لسياسات محددة، إلا أننا سوف ننظر بإيجاز إلى بضعة مضامين عامة للمنظور التقليدي بالنسبة إلى السياسة البيئية[٦٦].

(١) الحفاظ على الموارد الطبيعية والتنمية المستدامة: إن للأفكار الحفاظية حول الإشراف والالتزام بالمستقبل وحمل أمانة العالم والحضارة بعضَ المضامين المهمة بالنسبة إلى السياسات البيئية. فكل من البيئيين والحفاظيين التقليديين يرفض كثيرا من الممارسات الراهنة باعتبارها «مساع شائنة لترحيل... التكاليف والأخطار من الحاضر إلى الأجيال المستقبلية»[٦٧]. ولذلك يعترض ت. س. إليوت على «استنزاف الموارد الطبيعية» ويؤكد أن «قسطا ضخما من تقدمنا المادي هو تقدم ربما تدفع ثمنه عاليا الأجيال القادمة». ويوضح توكيده بالإشارة إلى حت التربة بما هو نتيجة «لاستغلال الأرض، على نطاق واسع لمدة جيلين، بغرض الربح المالي: فالفوائد المباشرة تقود إلى المجاعة والتصحر»[٦٨].

وعلى هذا الغرار يعترض كيرك على التبذير في الموارد الطبيعية التي سوف تحتاجها الأجيال المستقبلية. «إننا نعيش، في أمريكا، في أمريكا خصوصا، فوق طاقة مواردنا وذلك باستهلاك حصة الأجيال القادمة، والتبذير الشره للمعادن والغابات والتربة، وتخفيض منسوب المياه الجوفية، وكل ذلك لإشباع شهوات السكان الحاليين للبلد». ويوصي «بالابتعاد عن الاستنزاف الأهوج للموارد الطبيعية، ووجوب توظيف تقنياتنا الفعالة لمصلحة الأجيال القادمة، والحفاظ الطوعي على أراضينا ومعادننا وغاباتنا ومياهنا وبلداتنا القديمة وأريافنا لأجل شركائنا المستقبليين في تعاقدنا على مجتمع دائم»[٦٩].

إن المفهوم الراهن حول «التنمية المستدامة» هو فكرة حفاظية بارعة. يستحسن التقليديون تدابير تضمن استخدام الموارد المتجددة بمعدلات أبطأ من قدرتها على التجدد، والموارد غير المتجددة بمعدلات لا تؤدي إلى استنفادها قبل إيجاد بدائل يمكن استعمالها. إن اقتصادا مصمما وفق هذه التوجهات سوف يفي بالتزاماتنا حيال الأجيال المستقبلية.

إن اثنتين من المشكلات المخيفة التي تواجهنا ـ الاحترار العالمي وانهيار التنوع الحيوي ـ تستلزمان قبل كل شيء فضيلة الحصافة الرئيسية. ففي كلتا الحالتين، نحن نجري تجارب بلا ضوابط وغير عكوسة على الكوكب برمته، وهذا بلا ريب أعلى درجات الطيش.

(٢) تغير المناخ: غيّر استخدامنا الكثيف للوقود الأحفوري تركيب الغلاف الجوي على نحو لافت إذ أدى إلى ازدياد كمية غازات الدفيئة وليست العواقب النهائية بواضحة إطلاقا، لكنها يمكن أن تكون مدمرة. وقد يستغرق الأمر عقدا آخر أو أكثر بالنسبة إلى العلماء من أجل بحث المسألة.

لذلك نتساءل، أي سياسات يجب أن نتبعها الآن؟ ستملي الحصافة علينا بالتأكيد عدم الاستمرار على نحو أعمى في الوضع الحالي. فيجب علينا أن نخفض إلى حد كبير استخدامنا للطاقة لكي ننقص الكمية الزائدة من غازات الدفيئة بانتظار حصولنا على معرفة أوفى بنتائجها النهائية. وهذا لا يتطلب سياسات طائشة وحادة، بل على العكس، يجب القيام بذلك بيسر لأننا نستخدم الآن الطاقة على نحو غير كفؤ. وسيكون من الأجدر إنجاز تحسينات في الكفاءة حتى في غياب الاهتمام بالتغير المناخي.

(٣) تدني التنوع الحيوي: الحاجة إلى سلوك حصيف وورع: إن التنوع المدهش للحياة واحد من أكثر السمات بروزا لكوكبنا البديع، والفريد على حد علمنا. وقد تطور هذه العدد الهائل من أشكال الحياة على مدى مئات ملايين السنين. وفي السياق الطبيعي للأحداث، تنقرض الأنواع باستمرار وتنشأ أنواع أخرى. لكننا الآن نسبب انقراضات بمعدلات تفوق مئات أو آلاف المرات المعدلات الطبيعية [٧٠]. ونسبب خسران عدد لا يحصى من الأنواع من دون علم بقيمتها المحتملة لنا ـ لنقل، كأدوية أو غذاء ـ ومن دون علم بأي شيء حول أدوارها في منظوماتها البيئية، ومن دون أن نعلم عند أي حد سوف تنهار، ببساطة، المنظومات البيئية الكلية مع تدمير عناصرها المهمة واحدا تلو



الآخر. لا ريب في أن هذا الخسران هو أعلى درجات العقوق، بل إنه طيش فاحش أيضا. وبحسب الكلمات الأكثر اقتباسا من عالم البيولوجيا إدوارد و. ويلسون، «هذه هي الحماقة الأقل احتمالا لأن يسامحنا أخلافنا على اقترافها» (٧١). يقدر الحفاظيون التقليديون النصيحة البسيطة التي أسداها ألدو ليوبولد وفحواها أن القاعدة الأولى لمن يفكك شيئا ما، هي أن يحافظ على الأجزاء كلها (٧٢).

وأكثر من ذلك، سوف تجد الحفاظية التقليدية، وهي التي تبجل الدين، دعما من الكتاب المقدس لصون التنوع الحيوي. إن قصة نوح مثل رمزي يمتّ إلى عصرنا بصلة: قد يكون الله وهب البشر «السيادة» على الأرض، لكنه أمر نوحا أن ينقذ المخلوقات جميعها، وليس فقط الحيوانات القديرة ذات الشخصية. ولن يجد التقليدي أي مبرر للاعتقاد أن الله يتوقع منا أقل من ذلك حاليا (٧٣).

لكي نكون حصيفين ورعين، يجب أن نقوم بكل ما في وسعنا لصون تنوع الحياة على الأرض. ومفتاح ذلك الاحتفاظ بموائل كافية سليمة وغير ملوثة. وإذا كان ذلك يتطلب بعض القيود على «التطور»، فليكن ذلك. فبالنسبة إلى التقليديين، إن البر والحصافة في صون مخلوقات الله سيكون أكثر أهمية من بضعة ملاعب غولف إضافية أو أرصفة تسوّق.

(٤) تكاليف حماية البيئة: غالبا ما يعترض مجتمع الأعمال على تدابير الحد من التلوث لأنها تزيد تكاليف الإنتاج: ويتفق التقليديون هنا مع التحرريين في أن تلك التكاليف بالضبط يجب أن يتحملها الملوثون. لكن التقليديين يمضون إلى أبعد من ذلك ليضيفوا أن ثمة واجبا أساسيا؛ أي مسؤولية خلقية حيال تلك القضية، على المجتمع الصناعي وعلى كل شخص من خارجه، في عدم تلويث البيئة. ليس لأي شخص الحق في إيذاء جيرانه أو الإضرار بالخليقة لمجرد توفير قليل من المال - هذا الموقف يتشاطره التقليديون مع البيئيين.

(٥) دور الحكومة والقيود على السوق: يطبق الحفاظيون التقليديون رفضهم للأيديولوجيا على نظرية السوق الحرة أيضا، لأنها غدت إلى حد كبير أيديولوجيا التحرريين (٧٤). ولا ريب في أن التقليديين يوافقون على أهمية السوق الحرة كوسيلة لضمان الحرية (٧٥). لكنهم «سوف... يقاومون

تصنيم قوانين السوق» و«سيكونون على استعداد لردعها عندما يثبت أنها مؤذية » [٧٦]. يرغب التقليديون تماما في منح الحكومة دورا، على الأخص في حل المشكلات البيئية. ويؤكد جون غراي على أن «قوانين السوق، مع أنها لازمة على نحو ضروري، إلا أنها غير كافية لضمان سلامة البيئة والإنسان وما هو طبيعي أيضا، فينبغي إكمالها بالنشاط الحكومي عندما... لا تستطيع الاستثمارات الخاصة بذاتها إسناد البيئة العامة للحياة المشتركة» [٧٧].

وعلى نحو مماثل يتطلع كيرك إلى الحكومة لإيجاد حلول عند مواجهة مشكلات بيئية معينة. ففي مقالة صحافية عن الأضرار التي تسببها المبيدات، يستخلص كيرك أن «الجمهور يحتاج إلى الضغط على سلطات الدولة، في كل مكان، لاتخاذ تدابير ضد الملوثين من كل نوع» [٧٨]. وفي مقالة أخرى يندب خسران «الأراضي الزراعية وأراضي الغابات والأراضي الرطبة» ويعزوها إلى التمدد العشوائي للمدن، والتوسع الصناعي، والتطوير السياحي. وإذ يحاجج بأن «تقييد الأداء أصبح ضروريا»، يطري السياسة التي تبنتها حكومة ولاية فيرمونت «لتقييد التطوير الطائش الذي يتم بالجرّافات والمضاربات» [٧٩].

وتقتضي المبادئ التقليدية وضع قيود على بعض العناصر المنهجية النوعية في اقتصادنا التي يمكن أن تؤذي بشكل محدد البيئة. فمثلا، يرغب الحفاظيون التقليديون في وضع ضوابط على السوق في تلك الميادين التي يمكن استخدامها «لتسويغ» استغلال الموارد المتجددة طبيعيا إلى درجة النضوب. فمنظومتنا الاقتصادية توجه شركة ما كي تنظر إلى الموارد باعتبارها، بكل بساطة، استثمارات، وإذا كان أحد الاستثمارات البديلة يتيح عائدات أعلى، فيمكن للشركة أن تجد من المناسب «اقتصاديا» استنفاد المورد ومن ثم توظيف أموالها في موضع آخر [٨٠]. ويمكن بالقدر ذاته من النتائج المؤذية استخدام «معدلات الحسم discount rates» لتبرير الاستهلاك والتدمير المباشرين للموارد الطبيعية من دون الإبقاء على أي شيء للمستقبل. ويرغب التقليديون في تصميم ضوابط لكبح أعمال السوق هذه حيثما تنتهك التزامنا الخلقي بالبرِّ والإشراف.

(٦) **صون البرية:** ثمة الكثير من المجالات الأخرى التي تتوافق فيها الأفكار الحفاظية التقليدية مع أفكار البيئيين وتعززها. ولعل من الكافي ذكر اثنين منها فقط يتعلقان بصون النطاقات الطبيعية.

بما أن برارينا وهنت في الواقع، فإننا نحتاج إلى صون القليل الذي تبقى، وذلك لتنوع واسع من الأسباب، أحدها هو ما تحمله من قيمة تراثية [٨١]. يزعم ألدو ليوبولد أن «كثيرا من الإسهامات الأعظم تميزا لأمريكا والأمريكيين ينشأ عن التأثر بالبرية والحياة المصاحبة لها» [٨٢]. وبما أن التقليديين مهتمون بصون تلك الأشياء التي شكلت أفضل ما في الشخصية الأمريكية، فإن صونها هو قاعدة الحجاج من أجل صون البرية التي ينتصرون لها.

ويعتقد البيئيون وجوب صون النطاقات الطبيعية نظرا إلى ما تحمله من قيم جمالية وروحية. فنحن بحاجة إلى العودة إلى الطبيعة دوريا من أجل التجدد روحيا والإبلال من ضغوط الحداثة وحُمَّى حياتنا المدينية. ولن ندهش من ويفر، وهو الذي يؤمن بوجوب توقير الطبيعة، عندما نعثر لديه على إحساس مماثل يعبر عنه كما يلي: «بعد قراءة صحافية أو حضور فيلم سينمائي شعبي أو الإصغاء إلى هراء برنامج إذاعي... ما الذي لا يجده الروح البشري مريحا إذ يحدق ببعض أجزاء الطبيعة؟ إنه الفرار من حلم ميتافيزيقي سقيم. فبعيدا عن اكتظاظ الزيف الذي ولَّدته التقانية والنزعة التجارية نستبشر خيرا بالعودة إلى الحقائق الأولى» [٨٣]. ولقد كتب ويفر هذه الملاحظات قبل حلول عصر التلفزيون.

كما رأينا فإن الفلسفة السياسية للحفاظية التقليدية تحتوي على عدة مضامين مهمة تدعم الحفاظ على الموارد الطبيعية وحماية البيئة. توطد هذه المبادئ أساسا للحد من بعض إفراطات المذهب الصناعي الهائج و«التطور» الطائش. كما تتيح، من ضمن الحركة الحفاظية، أسسا لردع بعض الإفراطات الناجمة عن التطبيق التجريدي أو الإيديولوجي لنظرية السوق الحرة. وفي المناخ السياسي لأمريكا في التسعينيات، قد يجد البيئيون من المفيد جدا كشف هذه الذرائع الفكرية وتمييزها عن المنابع الحفاظية العصماء [٨٤].



22

إعلان عن الاستدامة(*)

بول هوكين

أجريتُ مؤخرا تدقيقا اجتماعيا لمصلحة شركة بنّ وجيري هوم ميد الحصرية، وهي الشركة الأمريكية السباقة في المسؤولية الاجتماعية. وبعد الحث والبحث، وطرح الأسئلة المشاكسة، ومحاولة حفز الجدال، وتحولي عموما إلى شخص مزعج، أستطيع الإدلاء بشهادة فحواها أن مكانتهم كرواد اجتماعيين بارزين في التجارة محفوظة لمدة عام آخر على الأقل. إنهم شركة رائعة. ولكن هل ثمة نواقص؟ بالطبع. فنحن على كوكب الأرض. لكن العاملين في الشركة مرتاحون ومواظبون في استعدادهم للنظر في المشكلات ومناقشتها ومعالجتها.

في هذه الأثناء، تواصل الشركة إقامة متاجر الآيس كريم في حي هارلم، ودفع إعانات كبيرة، وتحافظ على نسبة تعويضات تصل إلى ٧ مقابل ١

«أن يستطيع الإنسان الراشد المتوسط تعرف ألف من أسماء الماركات التجارية بينما يعلم أقل من عشرة أسماء لنباتات محلية، تلك إذن علامة غير طيبة»

بول هوكين

(*) ظهرت هذه المقالة للمرة الأولى في Utne Reader, #59 (September/October 1993), 54-61. ويعاد طبعها هنا بإذن.

اعتبارا من القمة إلى القاعدة، وتبحث عن بائعين من الجماعات العاطلة عن العمل، وتتبرع للآخرين بسخاء من الأرباح. والشركة على مقربة من تجاوز منافسها التاريخي هاغين داز المنتج الاسكندنافي البديل للآيس كريم المخفض السعر، والسلعة الرائجة في السوق لهذا الصنف من البضائع. ووفق معدلات النمو الحالية سوف تكون شركة بن وجيري من مرتبة المليار دولار في نهاية القرن العشرين. إنها شركة معتبرة لدى الجمهور، ومتميزة على الصعيد القومي، ونامية بسرعة، وكل ذلك يعود جزئيا إلى أنها أرادت إظهار كيف أن الشركة المسؤولة اجتماعيا يمكنها النجاح في عالم الأعمال المعتاد.

وشركة بن وجيري ليست سوى واحدة من الشركات الطليعية المتنامية العدد التي تسعى إلى تعريف جديد لمسؤوليتها الأخلاقية والاجتماعية. لم تعد هذه الشركات تقبل المثل السائر على شاكلة «business is business». إن فرضيتهم بسيطة: يجب على الشركات، باعتبارها المؤسسات المسيطرة على الكوكب، أن تواجه بحزم وأمانة المشكلات الاجتماعية والبيئية التي توجع الجنس البشري. إن منظمات من قبيل الأعمال لأجل المسؤوليات الاجتماعية وشبكة المخاطرة الاجتماعية تضم مستشارين «أخلاقيين»، كما أن مجلات من قبيل In Business وBusiness Ethics، وهيئات غير ربحية مثل مجلس الأولويات الاقتصادية وصناديق استثمار من قبيل كلافيرت وكوفنانت، ورسائل إخبارية مثل Greenmoney، وآلاف الشركات غير المندمجة، تستنبط أعرافا سلوكية جديدة لعمل الشركات تكامل بين المبادئ الاجتماعية والأخلاقية والبيئية.

إن شركة بن وجيري مع ٢٠٠٠ أخرى تقريبا من الشركات الملتزمة بحركة المسؤولية الاجتماعية، هنا وفي الخارج، حصدت مبيعات سنوية تقارب ٢ مليار دولار أو ما يعادل نسبة واحد بالعشرة آلاف من ٢٠ تريليون دولار كسبتها ٨٠ إلى ١٠٠ مليون مؤسسة تجارية في طول العالم وعرضه. وتعد المشكلات التي تحاول الانكباب عليها هائلة التعقيد ولا يمكن تأجيلها: إن ٥,٥ مليار إنسان يتكاثرون تصاعديا وإن تلبية رغباتهم وحاجاتهم تجرِّد كوكب الأرض من قدرته الحيوية على إنتاج الحياة؛ والانفجار الهائل في الاستهلاك الذي يقوم به نوع حي مفرد يسحق الجو والأرض والمياه والمجموع الحيواني.

وبحسب ما يشرح ليستر بروان بصبر، وهو مدير معهد المراقبة العالمي، في تقريره السنوي عن حالة العالم، إن كل منظومة حية على الأرض تتدهور وما يجعل الأمر أسوأ أننا نحن البشر، وللمرة الأولى منذ مليار سنة، أصبح لدينا طلب انفجاري على المواد الهيدروكربونية (*) التي لا نزال نحرقها ونصدر غازات احتراقها إلى الغلاف الجوي كأننا سوف نغلف كوكب الأرض بزجاج مزدوج خلال السنوات الخمسين القادمة بكل ما في ذلك من عواقب مناخية غير معروفة. كما أن وفرة الموارد التي استخرجت واستخلصت وغُلَّت جرى توزيعها على نحو رديء بحيث أن ٢٠ في المائة من سكان الأرض جوعى ومحرومون بشكل دائم، في حين أن نسبة ٢٠ في المائة أخرى، في الشمال إلى حد كبير، تسيطر على ٨٠ في المائة من ثروة العالم وتستهلكها. وبما أن الأعمال في تنظيمها الهرمي مسؤولة أساسيا عن هذا «الدخل»، فمن المناسب أن يسأل عدد متنام من الشركات السؤال التالي: كيف يمكن للأعمال أن تتصرف بشرف في أواخر العصر الصناعي وبداية عصر الإيكولوجيا؟ وتبدأ المعضلة الأخلاقية التي تواجه الأعمال بالإقرار أن منظومة تجارية تعمل من خلال تحديداتها الخاصة لابد أن تجابه الأخلاق العظيمة والعميقة للبيولوجيا. وعلى نحو خاص، كيف تواجه الأعمال ذلك التوقع القائل بأن إنشاء شركة رابحة ونامية يتطلب التعسف إزاء عالم الطبيعة؟

وعلى الرغم من عملهم الجيد المتفاني، إلا أننا لو تفحصنا كلا أو أيا من الأعمال التي تكسب بجدارة نقاطا عالية بفضل مسؤوليتها الاجتماعية والبيئية سوف تواجهنا مفارقة واقعية: حتى لو أن كل شركة على كوكبنا تتبنى الممارسات البيئية والاجتماعية لأفضل الشركات - مثلا، بودي شوب، باتاغونيا، بن وجيري - سيظل العالم يتجه نحو التدهور البيئي والانهيار. وبتعبير آخر، إذا ما أخضعنا للتحليل الآثار البيئية وأنشأنا نموذج دخل - خرج للموارد والطاقة، فلن تقترب النتائج من المستقبل المقبول أو المستدام. ولو أن جزءا ضئيلا من أكثر الشركات الذكية في العالم لم تستطع نمذجة عالم مستدام، فذلك ينم عن أن التحلي بالمسؤولية الاجتماعية هو جزء وحسب من حل شامل، وأن ما نحن فيه ليس مشكلة إدارة بل مشكلة تصميم وتخطيط.

(*) hydrocarbon: المركبات العضوية، مثل البنزين، التي تتضمن الكربون والهيدروجين وتشكل قوام الوقود الأحفوري وخصوصا البترول (المترجم).



وثمة حاليا تناقض في صلب الفرضية القائلة بالشركة المسؤولة اجتماعيا: أعني، أن الشركة تستطيع في الوقت نفسه أن تجعل العالم أفضل وأن تنمو وتزيد أرباحها من خلال تلبية المتطلبات الاجتماعية والبيئية. فلا يمكن تحقيق فانتازيا «خذ كعكتك وكُلْها» إذا كان السبب الرئيسي للتدهور البيئي هو الاستهلاك المفرط. ومع أن أنصار الأعمال المسؤولة اجتماعيا يبذلون جهدا رائعا لإصلاح أخلاق التجارة القديمة المتعبة، فإنهم، عن غير قصد، يقدمون أساسا منطقيا جديدا للشركات كي تنتج وتعلن وتتوسع وتنمو وتراكم الرأسمال وتستنفد الموارد: ذلك الأساس هو أنها تفعل الخير. إن طائرة نفاثة تجوب البلاد، أو سيارة تستأجر في مطار، أو غرفة مكيفة في فندق، أو شاحنة مليئة بالبضائع، أو عاملا يقطع مسافة طويلة إلى عمله - جميعها تؤدي إلى القدر ذاته من التدهور البيئي سواء كانت مرتبطة مع شركة بودي شوب أو صندوق الدفاع عن البيئة أو شركة ر. ل. رينولدز.

كي نقترب من مجتمع مستدام، نحتاج إلى وصف منظومة للتجارة والإنتاج يكون كل سلوك فيها مستداما ومجدَّدا في صلبه. ونظرا إلى الأسلوب الذي صممت عليه منظومتنا التجارية، لن تكون الأعمال قادرة على إنجاز عقدها الاجتماعي مع البيئة أو المجتمع إلى أن تخضع المنظومة التي تعمل ضمنها هذه الأعمال إلى تغير أساسي، تغير يجعل التجارة والحكومة تصطفان بمحاذاة العالم الطبيعي الذي يهبنا الحياة. فلا مناص من التكامل بين المنظومات الاقتصادية والبيولوجية والبشرية لكي نبدع نهجا مستداما وتواكليا للتجارة يدعم ويرفد وجودنا. ومهما نجهد في خلق الاستدامة على مستوى الشركة، لن ننجح تماما حتى يعاد تصميم المؤسسات المحيطة بالتجارة. وبما أن كل فعل من أفعال الإنتاج والاستهلاك في المجتمع الصناعي يقود إلى تدهور بيئي إضافي، نحتاج إلى تخيل ـ ومن ثم تصميم ـ منظومة للتجارة يكون العكس فيها صحيحا، أي يكون فعل ما هو جيد يشبه سقوط ثمرة، وتتراكم سلوكيات العمل والحياة اليومية الطبيعية لخلق عالم أفضل بما هي شأن اعتيادي وليست من قبيل الإيثار. إن منظومة مستدامة للتجارة سوف تتضمن الموضوعات التالية:

١ ـ سوف تخفض الاستهلاك المطلق للطاقة والموارد الطبيعية ضمن الدول المتطورة بنسبة ٨٠ في المائة خلال ٤٠ إلى ٦٠ سنة.

٢ ـ سوف توفر توظيفا مضمونا ومستقرا وجديا للناس في كل مكان.
٣ ـ سوف تكون ذاتية الفعل بالتعارض مع الفعل الخاضع للتنظيم والضبط والأوامر الرسمية أو الخلقية.
٤ ـ سوف تحترم الطبيعة البشرية ومبادئ السوق.
٥ ـ سوف تدرك كمنظومة أكثر مرغوبية من أسلوب حياتنا الحالي.
٦ ـ سوف تتخطى الاستدامة عندما تستعيد الموائل والمنظومات البيئية المتدهورة قدرتها البيولوجية الكاملة.
٧ ـ سوف تعول على الموارد الشمسية الراهنة.
٨ ـ لا بد أن تكون رحبة جذابة، وتسعى في سبيل نتائج جمالية.

استراتيجيات الاستدامة

في الوقت الراهن، تتكون حركات المسؤولية البيئية والاجتماعية من كثير من المبادرين المختلفين، تربطهم بشكل رئيسي القيم والاعتقادات وليس التصميم. والمطلوب هو خطة واعية لخلق مستقبل مستدام، تتضمن مجموعة من استراتيجيات التصميم يتبعها الناس. وللعلم بهذه الاستراتيجيات سوف أقترح اثني عشر منها.

١ ـ سحب الترخيص

مع أن تراخيص الشركات قد تبدو على صلة واهية بالاستدامة، إلا أنها جوهرية بالنسبة إلى أي حركة بعيدة المدى باتجاه ترميم وتجديد الكوكب. لنقرأ كتيب «الاهتمام بالأعمال: المواطنية والترخيص للشركات» الذي أصدره عام ١٩٩٢ ريتشارد غروسمان وفرانك ت. آدمز (Charter Ink, Box 806 , Cambridge , MA 02140). ففي هذا الكتيب نجد تاريخا منسيا لسلطة الشركات، وانخراط المواطن ينصب على نقطة أساسية وحاسمة: كانت الشركات ترخص من قبل، وتوجد بتفويض من المواطنين. إن تأسيس شركة ليس حقا بل امتياز تمنحه الدولة ويتضمن اعتبارات معينة من قبيل المسؤولية القانونية المحددة. ويفترض بالشركات أن تخضع لسلطتنا المطلقة لا أن تبقى على هواها. وإن منح ترخيص لشركة هو تدبير قابل للإلغاء اقتُرح لضمان مسؤولية الشركة إزاء المجتمع ككل. عندما تسلب شركة روكويل بشكل إجرامي



نفايات البلوتونيوم من مرفق الأسلحة في منطقة روكي فلات في كولورادو، أو عندما أي شركة تجرح أو تسيء إلى أو تنتهك الثقة العامة، لابد أن يمتلك المواطنون الحق في إلغاء ترخيصها بما يؤدي إلى حل الشركة وبيع مشروعاتها للشركات الأخرى وخروجها فعليا من عالم الأعمال. سيحصل العاملون على وظائف لدى مالكين جدد، لكن الأعضاء التنفيذيين والمدراء في الإدارة سوف يفقدون عملهم مع تنبيه دائم لدى محاولتهم استئناف العمل مفاده أنهم أساؤوا إدارة شركة وتسببوا بسحب ترخيصها.

وهذا الإجراء ليس مانعا فحسب لإساءة الشركة بل عنصر جوهري في المجتمع الإيكولوجي نظرا إلى أنه يخلق حلقات تغذية راجعة تحفز على تحمل المسؤولية وانخراط المواطنين والتعلم. ويجب أن نتذكر أن مواطني هذه البلاد تخيلوا في الأصل أن تكون الشركات جزءا من شراكة عامة - خاصة، وذلك يفسر لنا لماذا ظلت العلاقة حية وفعالة بين سلطة الترخيص لدى مشرعي الدولة والشركات. لقد كان ذلك صائبا.

٢ـ تعديل السعر ليعكس الكلفة

يكون الاقتصاد مختلا وظيفيا، من الناحية البيئية والتجارية، عندما لا تزود السوق المستهلكين بالمعلومات الدقيقة. إن اقتصاديات «السوق الحرة» التي نعشقها كثيرا رائعة في تحديد الأسعار لكنها خسيسة عندما يصل الأمر إلى الاعتراف بالتكاليف. ولكي يوجد مجتمع مستدام ينبغي على كل عملية شراء أن تعكس، أو تقارب على الأقل، كلفتها الفعلية، لا الكلفة المباشرة لإنتاجها بل أيضا تكاليف الهواء والماء والتربة؛ والكلفة بالنسبة إلى الأجيال المستقبلية، والكلفة بالنسبة إلى صحة وسلامة العامل؛ والكلفة بالنسبة إلى النفايات والتلوث والتسمم. وببساطة، إن السوق تقدم لنا المعلومات الخاطئة. فهي تخبرنا أن التنقل بالطائرة عبر البلاد ببطاقة عليها حسم هو سعر رخيص، في حين أنه ليس كذلك. وتخبرنا أن طعامنا رخيص في حين تدمِّر طريقة إنتاجه طبقات المياه الجوفية والتربة وحياة العمال وقابلية المنظومة البيئية للحياة. عندما يتلقى كائن حي معلومات خاطئة، فهذا شكل من التسمم. وفي الواقع، هكذا تعمل المبيدات. إن مبيد الأعشاب يقتلها لأنه هرمون يبلِّغ النبات كي ينمو أسرع من قدرته على امتصاص المواد المغذية

المتاحة له. وهذا يعني، حرفيا، أنه ينمو باتجاه الموت. أيبدو ذلك مألوفا؟ إن الجرعات اليومية التي نتلقاها من السموم هي الأسعار في عالم السوق. إنها تخبرنا أن نقوم بالعمل الخطأ من أجل بقائنا. فهي تهددنا كي نقطع أشجار الغابات المعمرة في أوليمبك بينيسولا من أجل زراعة التفاح وتعبئة سلالنا. وتعزينا بنماذج الإنتاج والاستهلاك التي ليست غير مستدامة فحسب بل مدمرة وقصيرة النظر إلى حد كبير. ومن المدهش أن الاقتصاديين «الحفاظيين» لا يدعمون أو لا يفهمون هذه الفكرة، ذلك أنهم هم بذاتهم من يلح على أننا يجب أن ندفع حيثما ذهبنا، وأن لا نكون مدينين، وأن نهتم بالأعمال. دعونا نفعل ذلك.

٣ ـ نبذ واستبدال المنظومة الضريبية برمتها

تبعث المنظومة الضريبية الحالية رسائل خاطئة إلى كل فرد في الواقع، تشجع النفايات وتعوق الحفاظ وتحبذ الاستهلاك. فهي ترهق ما نريد تشجيعه – الوظائف والإبداع وجداول الرواتب والدخل الحقيقي ـ وتتجاهل الأشياء التي نريد منعها ـ التدهور والتلوث واستنفاد الموارد. فالمنظومة الضريبية الحالية في الولايات المتحدة تكلف المواطنين ٥٠٠ مليار دولار تذهب إلى النفقات الحكومية والقانونية والأرشفة والاحتفاظ بالسجلات وهي تزيد على الكمية الفعلية التي ندفعها في ضرائب الدخل الفردي. والحافز الوحيد في المنظومة الحالية يدفع المواطن إما لأن يحتال أو يستأجر محاميا كي يحتال لأجله. ينبغي بشكل متزايد وخلال فترة ٢٠ عاما الاستعاضة عن المنظومة الضريبية برمتها وإحلال «الرسوم الخضراء» محلها ـ وهي ضرائب تضاف إلى ما هو موجود من منتجات وطاقة وخدمات ومواد بحيث تصبح أسعارها في السوق أكثر قربا من التكاليف الحقيقية. هذه الضرائب ليست وسيلة لزيادة الإيراد الحكومي أو تخفيض العجز في الميزانية، بل يجب أن تكون متكافئة الإيراد بالمطلق بحيث إن الناس في الطبقات الدنيا والوسطى لا تشعر بتغير حقيقي في الدخل، بل فقط بتحول في النفقات. وفي نهاية المطاف، ستصبح كلفة الموارد غير المتجددة والطاقة الاستخراجية ونماذج الإنتاج الصناعية أكبر من كلفة الموارد المتجددة من قبيل الطاقة الشمسية والتحريج المستدام والطرائق البيولوجية في الزراعة. لماذا يجب أن تكون الطبقة الوسطى العليا

قادرة على تحمل عملية الحفاظ في حين أن الطبقات المنخفضة الدخل لا تستطيع؟ حتى الآن، جعلت الحركات البيئية العالم أفضل فقط بالنسبة إلى الناس من العرق الأبيض في الطبقة الوسطى العليا. فالحركة البيئية الوحيدة التي يمكنها أن تنجح يجب أن تبدأ من الأدنى إلى الأعلى. وفي ظل منظومة الرسوم الخضراء ستؤدي الحوافز باتجاه توفير الضرائب إلى نشوء أعمال بناءة وإيجابية يمكن لكل فرد تحملها. فمع تصاعد أسعار الطاقة إلى ثلاثة أو أربعة أضعاف مستوياتها الموجودة (مع تخفيضات ضريبية مكافئة لموازنة الزيادة) سيفضي الميل الطبيعي لادخار المال إلى ظواهر من قبيل الاشتراك في السيارة واستخدام الدراجات العادية والنقل الجماعي والبيوت الأكثر فاعلية في توفير الطاقة. ومع تصاعد الضرائب على المخصبات الصناعية والمبيدات والوقود الأحفوري، أيضا مع تخفيضات موازنة على ضرائب الدخل والرواتب، سوف يجد المزارعون الذين يستعملون أساليب الزراعة العضوية أن إنتاجهم وطرائقه هي أرخص وسائل الإنتاج (لأنها بالفعل كذلك)، كما سيجد المستهلكون أن الغذاء المنتج عضويا أقل ثمنا من نظيره التجاري. وفي المآل، وباستثناء الضرائب على الأغنياء، سنجد أنفسنا في وضع لا ندفع فيه ضرائب بل ننفق المال بفطنة بارعة ومفيدة. وفي ظل منظومة ضريبية رشيدة مصممة من جديد، سيكون المنتج الأرخص في السوق هو الأفضل للمستهلك والعامل والبيئة والشركة. وهذا نادر الوجود حاليا.

٤ ـ السماح بتحول شركات الموارد إلى مرافق عامة

يعد مرفق الطاقة العام اندماجا مثيرا من مصالح عامة ـ خاصة. ويحظى المرفق العام باحتكار السوق عوضا عن المراقبة العامة للأرباح والدفاتر التجارية ومعدلات الأرباح المضمونة. وبالنظر إلى هذه العلاقة والعمل الرائد الذي قام به أموري لوفينز، لدينا اليوم أسواق «النيغاواتات» (*). إنها المرة الأولى في تاريخ المذهب الصناعي الذي تكتشف فيه الشركات كيف تجني الأموال من خلال الترويج لغياب شيء ما. النيغاواتات هي ضد الطاقة: إنها تعبر عن القدرة المشتركة للمرفق العام على تسخير الكفاءة عوضا عن المواد الهيدروكربونية. يوفر

(*) Negawatts: أو ثورة النيغاواتات وتعني خفض إنتاج الطاقة التي تنتجها المحطات بدلا من زيادتها، مع بقاء جميع المنافع المستفادة من إنتاج الطاقة والمحافظة في الوقت نفسه على البيئة نتيجة خفض الإنتاج (المترجم).

هذا البديل الحفاظي أموال الشركات والمساهمين ودافعي الضرائب ـ وهذه الوفورات تصل إلى كل شخص. يجب أن تدار كل منظومات الموارد، بما في ذلك النفط والغاز والغابات والمياه، من خلال نموذج المرفق العام. يجب أن يكون هناك أسواق شبيهة بالنيغاوات تخص أعمال التعليب والأشجار والفحم. على سبيل المثال، لا يوجد لدى شركات النفط حاليا سوى الضغط من أجل حماقة على شاكلة الحفر والتنقيب عن النفط في محمية الحياة البرية الوطنية في القارة القطبية. إن ذلك المشروع باستثماراته البالغة ٤٠ إلى ٦٠ مليار دولار من أجل التزود المتوقع بنفط يلبي متطلبات الاستهلاك في الولايات المتحدة لمدة ستة أشهر فقط، ذلك المشروع هو الطريقة الوحيدة لشركة نفط كي تكسب المال في ظل منظومة التجارة الحالية. ولكن ماذا لو أن شركات النفط شكلت مرفقا عاما وأبرمت صفقة مع المواطنين ودافعي الضرائب تتيح لها «الاستثمار» في المواد العازلة والنوافذ ذات الزجاج الفائق العزل وحسومات حفاظية على السيارات الجديدة وتفكيكا للسيارات القديمة؟ فمن خلال الرسوم الخضراء سوف ندفع لهم عوائد مقابل استثمارهم الحفاظي يعادل ما تتلقاه المرافق العامة، وستكون نسبة الأرباح منسجمة مع كمية براميل النفط التي يوفرونها وليس بالحري ينتجونها. ولكن، لماذا عليهم أن يهتموا بذلك؟ وكذلك نحن؟ إن استثمار ٦٠ مليار دولار في الحفاظ على الموارد سوف يغلّ طاقة، من وجهة نظر حفاظية، تعادل أربعة إلى عشرة أضعاف تفوق التنقيب عن النفط. وبالنظر إلى مبدأ لوفينز في كفاءة الاستخراج، لنحاول تخيل مرفق عام للغابة أو لسمك السلمون أو للنحاس أو لنهر المسيسبي أو للمروج الخضراء. لنتخيل منظومة حيث مرفق الموارد العام يستفيد من الحفاظ على الموارد، ويجني المال من الكفاءة، ويزدهر عبر التجديد، ويربح من الاستدامة. إن ذلك ممكن اليوم.

٥ ـ التحول من المنظومات الخطية إلى الدورية

ثمة الكثير من العيوب التصميمية في اقتصادنا، لكن أكثر هذه العيوب بروزا يتمثل في أن الطبيعة دورية في حين أن الصناعة خطية. لا يوجد في الطبيعة منظومات خطية، أو أنها لا توجد لوقت طويل لأنها تستنفد ذاتها وتنقرض. المنظومات الصناعية الخطية تأخذ الموارد ثم تحولها إلى منتجات أو خدمات، تطرح نفايات، ثم تبيع للمستهلكين الذين يطرحون نفايات إضافية

عندما يستهلكون المنتج. بالطبع، نحن لا نستهلك (نتلف) أجهزة التلفزيون أو السيارات أو معظم البضائع الأخرى التي نشتريها. لكن الأمريكيين ينتجون أسبوعيا ستة أضعاف وزنهم مياها قذرة سامة وخطرة، ورمادا محترقا متطايرا، ونفايات زراعية ومعادن ثقيلة ونفايات كيماوية وورق وأخشاب...إلخ. وهذا لا يشمل غاز CO_2 الذي إذا أخذناه بالحسبان فسوف تتضاعف كمية النفايات. تصمم وسائل الإنتاج الدورية بحيث تحاكي المنظومات الطبيعية التي تكون فيها الفضلات غذاء مكافئا لأشكال حياة أخرى، من دون التفريط بأي شيء، ويكون التعايش بديلا للتنافس. لقد صمم بيل ماكدونوف، وهو معماري من نيويورك ورائد في مجال مبادئ التصميم البيئي، منظومة لإعادة تركيب كل نافذة في أي مدينة أمريكية رئيسية. ومع أنه لا يزال ينتظر الموافقة النهائية، إلا أن المشروع قد خطط كي يمضي على النحو التالي: تشكل المدينة والصانع الرئيسي للنوافذ مشروعا تجاريا مشتركا لإنتاج نوافذ من الزجاج الفائق العزل الذي يوفر الطاقة في البلد. سوف تأتي هذه الشركة إلى بيتك أو عملك، تقيس جميع النوافذ والأبواب الزجاجية ثم تستبدلهم خلال ٧٢ ساعة بالنوافذ المقترحة ذات الكفاءة في عزل الطاقة. ستكون هذه النوافذ على شاكلة القديمة من حيث إطاراتها وقالبها ومظهرها العام. وسوف يتسلم المرء شيكا بـ ٥٠٠ دولار عند التركيب، وسوف يدفع ثمن النوافذ الجديدة خلال ١٠ – ١٥ عاما بواسطة مؤسسته أو فاتورته الضريبية. ستكون الفاتورة الكلية أقل من كلفة الطاقة التي توفرها النوافذ. وبتعبير آخر، لن تكلف النوافذ الجديدة صاحب المنزل أو العمل شيئا. سوف تدفع المدينة لهم في البداية بواسطة سندات تطوير صناعي. وسوف يدرب مصنع النوافذ ويوظف ٣٠٠ عاطل عن العمل. أما النوافذ القديمة فيعاد تدويرها واستخدامها بالكامل ويصهر زجاجها، أما الإطارات الخشبية فتنتزع وتخلط بمواد صمغية معاد تدويرها وتقولب لصنع الإطارات. عندما تكتمل إعادة تزجيج المدينة، فسوف تحتفظ بما يزيد على ٢٠ ـ ٣٠ مليون دولار كل عام في صورة أموال مدخرة في سندات عامة. وبعد أن يُسدّد ثمن النوافذ سوف يتصاعد الرقم. أما المصنع، الذي يصمم بحيث يكون قابلا للنقل، فسوف يتحرك إلى مدينة أخرى، وسوف تحتفظ المدينة الأولى بحصة متساوية في المشروع. لقد صمم ماكدونوف منظومة رابحة جدا جدا توفر الحل الأمثل

لعدد من البرامج. إن الازدهار سوف يحل على دافعي الضرائب ومالكي المنازل والمستأجرين والمدينة والبيئة والعاملين لأنهم جميعا يقومون بـ «جني» المال بواسطة الكفاءة وليس بالاستغلال. والأمر برمته يشبه إلى حد ما إعادة تشغيل جديدة للاقتصاد الصناعي.

٦ ـ التحول في صنع الأشياء

ينبغي أن نرسخ منظومة الإنتاج الذكية التي أنشاها مايكل برونغارت من وكالة تشجيع الحماية البيئية EPEA في هامبورغ، ألمانيا. تعرف المنظومة ثلاثة أنماط من المنتجات. النمط الأول هو المواد القابلة للاستهلاك وهي مواد إما تؤكل أو أنها عندما تطرح في الأرض تتحول إلى فضلات دون أي تأثيرات بيولوجية تراكمية. وبكلمات أخرى، إنها المنتجات التي نفاياتها تعد غذاء لمنظومات حية أخرى. وفي الوقت الحالي، ثمة الكثير من المنتجات التي يجب أن تكون من هذا النمط ولكنها ليست كذلك، كما هي الألبسة والأحذية. تحتوي الألبسة القطنية على مئات الكيماويات المختلفة، والملدنات، والمبيدات بأنواعها، والأصبغة؛ فالأحذية تدبغ باستعمال الكروم وتحتوي نعالها على الرصاص: وتحتوي ربطات العنق والسترات الحريرية على الزنك والقصدير والأصبغة السامة. إن الكثير مما نعيد تدويره اليوم يتحول إلى منتجات سامة عَرَضيا، تستهلك من الطاقة في سيرورة التدوير أكثر مما توفره. ينبغي أن نصمم المزيد من الأشياء بحيث يمكن رميها في أكوام الأسمدة الطبيعية. ويمكن صنع عبوات معجون الأسنان والعلب الأخرى غير القابلة للتحلل انطلاقا من مركبات طبيعية بحيث تتحطم جزيئاتها وتتحول إلى سماد للنباتات. فالعلب التي تتحول إلى فضلات متحللة أكثر نفعا بما لا يقاس، من الناحية البيولوجية، من العلب التي تحول إلى مقاعد بلاستيكية في الحدائق. ومهما يكن ذلك بدعا، فإن التصميم من أجل التحلل والتعفن، وليس إعادة التدوير، هو أسلوب العالم الطبيعي من حولنا.

والصنف الثاني هو المواد المعمرة التي لن تباع بل يرخص لها فحسب. إن السيارات وأجهزة التلفزيون وكاميرات الفيديو والثلاجات ستعود ملكيتها دوما إلى مصنِّعها الأصلي، وعلى ذلك فهي سوف تصنع وتستخدم وتعاد ضمن منظومة دائرية مغلقة. ولقد ترسخ هذا الأسلوب في ألمانيا وعلى نحو أقل في

اليابان، وبدأت الشركات في التصميم من أجل التفكيك. عندما تعلم شركة ما أن منتجاتها سوف تعود إليها يوما ما، وأنه لا يمكنها رمي أي شيء تصنعه، فسوف تبدع مقاربة مختلفة جدا في التصميم والمواد.

أخيرا، ثمة المواد غير القابلة للمتاجرة - السموم والإشعاع والمعادن الثقيلة والكيماويات. فلا يوجد أي منظومة حية تتغذى على هذه المواد وبالتالي لا يمكن رميها أبدا. وطبقا لمنظومة الإنتاج الذكية التي افترضها برونغارت، هذه المواد يجب أن تنسب إلى صانعها الأصلي وتحرس بأمان من قبل مرافق عامة تدعى «مقرات تجميع» تخزن المواد السامة في مستوعبات إلى أمد غير محدود، بحيث يدفع المصنعون الأصليون كلفة استئجار لهذه الخدمة. ويتوقف الاستئجار عندما تستطيع لجنة علمية مستقلة الجزم بوجود طريقة آمنة لنزع سمية المواد موضع البحث. وستكون ثمة واسمات جزيئية لكل الكيماويات السامة تنسبها إلى مصنعيها الأصليين بحيث إذا ما عثر عليها في الآبار أو الأنهار أو التربة أو الأسماك تكون الشركة مسؤولة عن تجديد هذه المصادر وتنظيفها. وهذا يلقي بمشكلة التسمم على كاهل المصنعين، حيثما حدثت، وتجعلهم مسؤولين عن المفعولات ذات دورة الحياة الكاملة.

٧- صوِّت، لا تشترِ

لقد أُبطلت الديموقراطية بشكل فعال في أمريكا بفعل نفوذ المال والمحامين والمنظومة السياسية التي هي ثمرة الاثنين. ومع أننا يمكن أن نحلم باسترداد نظامنا الديموقراطي، تظل الحقيقة أننا نعيش في ظل حكم بلوتوقراطي - حكم الأثرياء. إحدى الطرق للخروج من هذا الحكم هو أن تصوت بدولاراتك، أي أن تمتنع عن الشراء من الشركات التي تعمل أو تستجيب على نحو غير مناسب. ولا تكتفِ بتجنب الشراء من سيارات ميتسوبيشي لأنها شركة تنخرط في تدمير الغابات البدائية في ماليزيا وأندونيسيا والأكوادور والبرازيل وبوليفيا وكندا وتشيلي وسيبيريا وغينيا الجديدة، بل اكتب وأخبرهم لماذا لن تشتري منهم. شارك في الحوار، ابعث بطاقة بريدية كل أسبوع، تحدث، تنظَّم، قاوم، اتصل بشركات مثل جنرال إلكتريك. أسهم في تثقيف الجمعيات اللاربحية. والمنظمات والمجالس البلدية وصناديق المنح الحكومية كي تتصرف جميعا بشكل إيجابي، وتدعم المبادئ الإيكولوجية في الأعمال، وتستثمر بفطنة، وتفكر بمصير أموالها لا في أن تنفقها فحسب. طالبْ بأفضل صيغة للشركة التي تعمل لها أو تشتري منها. إنك أهل لذلك ولسوف تعينهم أعمالك على التغير.

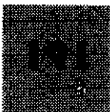
٨ ـ تجديد «الوصاية»

لا مجال لقطاع أعمال معافى ما لم يكن ثمة قطاع حكومي معافى. تصف جين جاكوبس في كتابها «منظومة البقاء» متلازمتين خلقيتين رئيسيتين جدا تتخللان مجتمعنا: المتلازمة التجارية التي نشأت من ثقافات التبادل التجاري، ومتلازمة الحكم، أو الوصاية، التي نشأت من الثقافات المناطقية. منظومة الوصاية تراتبية وتلتزم بالتقاليد وتثمّن الوفاء وتنأى عن التبادل والذهنية الخلاقة. من جهة أخرى، تقوم المنظومة التجارية على التبادل لذلك فإنها تثمن الثقة بالغرباء، والذهنية الابتكارية، والتفكير المستقبلي. لكل منظومة مزايا تفتقدها الأخرى. حين تحاول منظومة الوصاية القيام بدور الأعمال، كما في أوروبا الشرقية، لا تنجح أعمالها. وكذلك من الصحيح أيضا، وإن يكن غير واضح تماما لنا، أنه عندما تدير الأعمالُ الحكومةَ يخفق الحكم أيضا. لقد تهشمت منظومة الوصاية بشكل كامل تقريبا بسبب المال والسلطة والنفوذ والسيطرة التي تمارسها الأعمال، وبدرجة أقل، المؤسسات الأخرى. ينبغي أن تخرج الأعمال والنقابات من الحكومة. إننا بحاجة إلى ما هو أكثر من حملات الإصلاح: نحتاج إلى بصيرة تتيح لنا جميعا إدراك أنه عندما يستثني الناطق باسم مؤسسة توم فولي التجارية صناعة الألمنيوم في مقاطعته من ضريبة (*) Btu المقترحة، أو عندما يتبرع فيليب موريس بمبلغ ٢٠٠٠٠٠ دولار إلى مركز جيسي هيلمز للمواطنية، فإن ذلك ازدراء للمواطنية يجعل الديموقراطية تتقيأ وترتعش على أدراج مبنى الكابيتول. وما يدعو إلى السخرية أن الأعمال تظن أن انخراطها في الحكم هو من قبيل المواطنية الصالحة أو على الأقل أنها تعرض مصالحها الخاصة. والحقيقة هي أن الأعمال تمنع الاقتصاد من التطور. وهكذا، تخسر الأعمال والعاملون والبيئة جميعا.

٩ ـ التحول من الثقافة الإلكترونية إلى الثقافة البيولوجية

أن يستطيع الإنسان الراشد المتوسط تعرف ألف من أسماء الماركات التجارية بينما يعلم أقل من عشرة أسماء لنباتات محلية، تلك إذن علامة غير طيبة. إننا لا نتحرك نحو عصر المعلومات بل نحو عصر بيولوجي، ولسوء الحظ يجهزنا تعليمنا التقني لأجل أسواق الشركات وليس لأجل المستقبل. فالجلوس في البيت بقفازات الواقع الافتراضي وأمام ألعاب الفيديو ثلاثية الأبعاد والتسوق التفاعلي

(*) ضريبة بيئية تحسب على أساس المحتوى الحراري للوقود، وقد حاول الرئيس الأمريكي بل كلينتون فرضها عام ١٩٩٢ لكنه فشل في ذلك (المترجم).



عبر كابل التلفزيون، كل ذلك رؤية فقيرة وعقيمة للمستقبل. إن ثورة الحاسوب ليست رمزا مقدسا لمستقبلنا، إنها أداة وحسب. لا تفهموني خطأ. الحواسيب عظيمة، لكنها ليست رؤية نهضوية أو إجبارية للثقافة أو المجتمع. إنها لا تأخذنا صوب مستقبل مستدام بأكثر مما يفعل استحواذنا على سيارات وأجهزة تلفزيون تطرح أمامنا بميزات أحدث أو مدلولات أغنى. إننا نتحرك نحو عصر الآلات الحية وليس، كما لاحظ كوربوسير، «الآلات التي نحيا فيها». إن توماس أديسون المستقبل ليس بيل غيتس صاحب شركة ميكروسوفت، بل جون ونانسي تود مؤسسا معهد الخيمياء الجديد في ماساشوستس، وهو مختبر تصميمي ومركز تفكير لأجل الاستدامة. وإذا كان عمل تود يبدو أقل اتساما بالطابع التجاري وأقل نجاحا وإبهارا، فذلك لأنهما يعملان على المشكلة الحقيقية ـ كيف نحيا ـ وعملهما أكثر تعقيدا بما لا يقاس من معالج ميكروي. إن فهم السيروات البيولوجية يعني معرفة كيف نمضي نحو ابتكار تعايش جديد مع المنظومات الحية (أو الهالكة)، فما نستطيع تعلمه من الحواسيب هو كيفية نمذجة المنظومات المعقدة. الحواسيب هي التي أتاحت لنا إدراك كيف أن عصبونات الرخويات البحرية الشائعة أكثر قوة وقدرة من جميع المعالجات المتوازية وإن عمل بعضها مع بعض.

١٠ـ جرد الموارد

إننا لا نعلم كم عدد الأنواع الحية التي تعيش على كوكبنا حتى بنسبة عشرة في المائة منها. كما لا نعلم كم انقرض منها. ولا نعلم أيضا ما الذي تحتويه المكتبة البيولوجية التي ورثناها عن العصر الجيولوجي الحديث. (يقدر عالم البيولوجيا الاجتماعية ي. و. ويلسون أن الأمر يستغرق ٢٥ ألف سنة من عمر الفرد كي يفهرس معظم الأنواع الحية، بصرف النظر عن أن ثمة ١٥٠٠ شخص فقط يمتلكون القدرة التصنيفية اللازمة لإجراء ذلك). ولا نعلم كيفية التفاعل المعقد بين المنظومات ـ كيف يؤثر النّتّح في الزنابق العملاقة في غابات البرازيل المطيرة على هطول المطر والزراعة في أوروبا، على سبيل المثال. ولا نعلم مصير ٢٠ في المائة من غاز CO_2 الذي ينبعث كل عام (فهو يتلاشى بلا أثر). لا نعلم كيف نحسب الغلال المستدامة في منظومات المصائد السمكية والغابات. ولا نعلم لماذا أنواع حية معينة، كالضفادع مثلا، تنفق حتى

في موائل غير فاسدة. ولا نعلم التأثيرات طويلة الأمد للمواد الهيدروكربونية المكلورة على الصحة والسلوك والقدرة الجنسية والخصوبة لدى البشر. ولا نعلم ما الحياة المستدامة المتوافرة للقاطنين حاليا على الكوكب، وبالتأكيد لا نعلم ذلك بالنسبة إلى السكان المستقبليين. (حسبت دراسة ألمانية أن حصة الشخص من الهواء النظيف تعادل رحلة واحدة عبر الأطلسي في حياته). ولا نعلم كم عدد الناس الذين نستطيع إطعامهم على أساس مستدام، أو ما الذي يجب أن تكون عليه وجبتنا الغذائية. وباختصار، إننا بحاجة إلى اكتشاف ما لدينا، ومن يملكه، وما الذي نستطيع أو لا نستطيع القيام به.

١١ـ الاهتمام بالصحة البشرية

سوف تحظى الحركات المسؤولة بيئيا واجتماعيا بمصداقية إضافية إذا ما أدركت أن القدر الأعظم من المعاناة والوفيات البشرية تسببها المشكلات البيئية التي لم تنصب عليها جهود المنظمات البيئية أو الشركات. يقتل الماء الملوث مئات أضعاف ما تقتله كل أشكال التلوث الأخرى مجتمعة. ويموت ملايين الأطفال بسبب الأمراض المناعية وسوء التغذية.

إن التوجه نحو الاستدامة لا بد أن يبحث الأخطار الواضحة الراهنة التي يواجهها الناس في طول العالم وعرضه، الأخطار التي، ويا للسخرية، تزيد مستويات عدد السكان نتيجة التهديد الذي يتعرضون له. فعندما يخاف الناس من موت أطفالهم يزيدون من عددهم. ولن يتاح للحركة البيئية أن تقول كلمتها قبل أن يفهم غالبية الناس في العالم، الذين يعانون بطرق كثيرة لا يمكن الحد منها وإن تكن محمولة، أن المذهب البيئي يعني تحسين حياتهم بشكل مباشر. سوف ينفق الأمريكيون من المال في الأشهر الاثني عشر التالية على صناعة الأفلام والتمتع بمشاهدة الحديقة الجوراسية أكثر مما ينفقونه على المساعدات الخارجية لمكافحة سوء التغذية أو تأمين مياه نظيفة.

١٢ـ احترام الروح البشرية

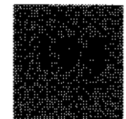
إذا كان المأمول أن ننجح في امتحان الاعتدال، عندها يجب أن نسير في اتجاه مستقيم نوعا ما صوب الواقع. لاشيء مما كتب أو اقترح أو افترض هنا ممكن ما لم تعتزم الأعمال دمج ذاتها في العالم الطبيعي. ولقد حان وقت

الأعمال كي تبادر في سيرورة مفتوحة حقيقية من الحوار والتعاون والتفكر وإعادة التصميم. يكتب جيرمي سيبروك من حزب الخضر البريطاني، «لا يكفي أن نعلن، كما يفعل كثيرون، أننا نعيش بطريقة غير مستدامة، نستنفد الموارد، ونبدد رزق الجيل التالي، مهما يكن صحيحا هذا القول. ينبغي أن يشعر الناس بشكل ذاتي باللاعدالة واللااستدامة قبل أن يقوموا بتقديرات متزنة من قبيل إن كان يجدر المحافظة على ما هو موجود، أو إن لم يكن ثمة طرق مقنعة وأكثر عدلا يكون الفوز بها على حساب ضروريات الفقراء أو تبديد نسيج كوكب الأرض».

يذكرنا الشاعر وعالم الطبيعيات و. س ميروين (اقتباسا عن روبرت غريفيس) بأن ثمة قصة واحدة، واحدة فقط، كي نرويها في حياتنا. لقد جُعلنا كي نثق بآبائنا وأعمالنا، بثقافاتنا وتلفزيوناتنا، بسياسيينا ونجوم السينما، تلك هي قصة المال والتمويل والثروة ومخزون السندات التجارية والشراكة والمنزل الريفي. هذه إشاعات وحكايات جعلتنا قلقين جبناء: يُعبر الكاتب والمزارع ستانلي كراوفورد عن ذلك قائلا، «ينبغي أخيرا لكشوف الحسابات المالية الصارمة أن تفسح المجال للسرد، بكل ما فيه من استثناءات وحالات خاصة وتأرجحات. ينبغي أخيرا أن تفسح المجال للقصة، التي ربما تكون سلاحنا في مواجهة الانعطافة التالية لتحدي دورة الحياة: فعبر الصخر والبرد تتقدم نحو المستقبل بذرتنا ورشيم زرعنا وغبار طلعنا». إنه شيء أعمق مما تستطيع أي ثقافة تجارية أن تسبر غوره، وهو بانتظار كل واحد منا.

ينبغي أن تذعن الأعمال لتوق الروح البشرية. إن الإسهام الأهم لأعضاء حركة الأعمال المسؤولة اجتماعيا لا شأن له إلا قليلا بإعادة التدوير أو بمشكلات الغابات المطيرة أو بتوظيف المشردين. إن هديتهم لنا تتمثل في كونهم قدوة إذ يحاولون فعل شيء ما، ويخاطرون ويجازفون ويحدثون التغيير - أي تغيير. إنهم لا ينتظرون «الحل»، بل يعملون بجهد وحتى من دون ضمانات النجاح أو الصفقات. هذا ما ينبغي علينا جميعا القيام به. لقد كان امتلاك الرؤى موضع ازدراء دوما في عالم التجارة. لكن، من دون رؤية بناءة للجنس البشري لن يكون لدينا المعنى والعمل والأمل.

* * *



23

هل الليبرالية صديقة للبيئة؟(*)

أفنير دوشالت

حالة البيئة قضية مستجدة على جدول أعمال السياسة، مع ذلك فإنها من بين أكثرها أهمية. وقد بدأ الناس في طول العالم وعرضه يدركون أن الضرر اللاحق بالبيئة والناجم عن النشاطات البشرية حاد، ومع مرور الزمن لا يُبرأ منه. إن تلوث التربة، وإفساد المياه بالكيماويات، وتلوث الهواء، والضرر اللاحق بطبقة الأوزون، وانقراض أنواع حيوانية معينة، وإزالة الغابات، والتطور المديني الموجَّه خطأ - هذه جميعا، مع ظواهر أخرى، تشكل ما يدعى على نطاق واسع الآن «المشكلة البيئية».

يميل بعض الناس إلى الظن بأن العلماء أو المهندسين يستطيعون حل، أو على الأقل اقتراح حلول لجميع هذه المشكلات [1]. وعلى الرغم من أن معظم المشكلات البيئية، من الناحية النظرية،

«إن الحس الاجتماعي مطلوب لأنه في عصر البيئة لا مناص من أن تلعب المسؤوليات الاجتماعية والبيئية دورا أكثر أهمية من حافز جني الأرباح تبعا للمصلحة الشخصية»

أفنير دوشالت

(*) تعود حقوق نشر هذه المقالة إلى مجلة Social Theory and Practice, 21, 2 (Summer 1995). ويعاد طبعها هنا بإذن.

لها حلول علمية فإن هذه الحلول تهمشها عمليا المعايير والاعتبارات الاقتصادية. وهذا ببساطة انعكاس لأيديولوجيا اجتماعية وسياسية، وبالتالي، فإن السياسات البيئية تتضمن في الواقع قرارات ذات صلة بتخفيض موارد مالية وزمن وتوزيع المال والسلطة السياسية، وقرارات حول الأولويات العامة أيضا، وبالتالي، إن حل هذه المشكلات سياسي [٢]، علما أن الفلاسفة والمنظرين السياسيين حاولوا إيجاد الأسس الخلقية للسياسات الصديقة للبيئة. يعالج هذا البحث هذه المحاولة. إن حجتي ذات شقين: أولا، إن الليبرالية، ولعدد من الأسباب سوف أستقصيها هنا، قدمت إطارا جيدا لتطور الأفكار «الخضراء» والفلسفة البيئية. ثانيا، وفيما يتعلق بالسياسات البيئية، تواجه الليبرالية صعوبتين: ففي حين أنها تتيح وتشجع مناقشة القضايا البيئية، إلا أنها لا تستطيع السماح بمآلها، وأعني، تنفيذ وحفظ وتسويغ السياسات البيئية، وهي بالتالي تعوق النشاط الجماعي البناء الهادف إلى حماية البيئة.

ربما يريك هذا الموقف الملتبس القارئ، بما أنه لا يجد جزما قاطعا أو حاسما لصالح أو ضد الليبرالية فيما يتعلق بالبيئة. وفي المقابل، إن التعقيد الذاتي لليبرالية والفجوة بين النقاش النظري والممارسة يكشفان تعقيد علاقة الليبرالية بالمذهب البيئي. وربما يوحي هذا البحث باقتراح مفاده أن ليبرالية «اجتماعية» أكثر قد تفي بالمطلوب [٣]. إن مشروعي في ذلك الصدد يستلزم بحثا إضافيا؛ ولكنني أقترح أن نظرية تخص السياسة البيئية ينبغي أن توضع لا في سياقها «الأخضر» أو «الحركي السياسي»، بل في إطار أوسع، أي في إطار التقاليد الليبرالية في النظرية السياسية [٤].

الليبرالية والفلسفة البيئية

قد يُحاجَج، للوهلة الأولى، بأن الليبرالية والفلسفة البيئية لا يرتبطان بإحكام، نظرا إلى أن الخصيصة الأكثر أساسية في الليبرالية - أي التعاقد - تهمل أولئك الذين لا يستطيعون الانضمام إليه، أي الأشجار والصخور والأنهار والحيوانات، وهلم جرا. فعلى سبيل المثال، يحيل جون راؤول، وهو أكثر المنظرين الليبراليين المعاصرين شهرة، هذه القضية إلى الميتافيزيقا [٥]. وقد حاول آخرون السير على طريق راؤول، لكن مع تعديله

بحيث يصل إلى أخلاق حقوق الحيوان [٦]، أو إظهار أن نظريته تقتضي ضمنا سياسات بيئية شاملة [٧]. لكن هدفي في هذه الفقرة لا يتعلق إلى حد كبير بإظهار كيف يمكن رؤية الليبرالية والفلسفة البيئية كتوأمين متماثلين أو كصديقي فراش واحد فكريا وأيديولوجيا؛ بل المحاجة في أن المجتمعات الليبرالية شكلت أرضا خصبة لنشوء المواقف الإيكولوجية والفلسفة البيئية. وثمة أربعة أسباب رئيسية لهذا: يكمن السببان الأولان في نطاق الفلسفة، أو النظرية، ويشملان كلا من فحوى الفكرة الليبرالية وتقاليد الفكر الليبرالي.

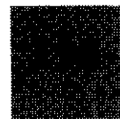
دعونا نبدأ بأول هذه الأسباب. إن اللاشوفينية مكون رئيسي من مكونات الليبرالية: فالفاعل الخلقي لا يرفع تلقائيا من شأن مزاياه الخاصة ويحط من مزايا الآخرين. (يمكن أن يكون الفاعل الخلقي شخصا مفردا أو كيانا جمعيا ينتمي إليه الشخص، سواء كان هذا الكيان اختياريا، كالحزب أو الشركة، أو أن الشخص ولد فيه، كالأمة والعرق والجنس والطبقة). لا ينظر الشوفينيون إلى «الآخرين» بدرجة متساوية، لكن الليبراليين رفضوا مثل هذه المواقف وقدموا بدلا عنها فكرة أن الناس جميعا متساوون لأنهم جميعا كائنات بشرية صُبّت في القالب ذاته. لهذا السبب فقد أكد الليبراليون أن جميع الكائنات البشرية يستحقون حقوقا متساوية، وأن علينا واجب اتباع سياسة «احترام الآخرين» و«احترام الآخرين كمتساوين» [٨]. باختصار، رفضت الليبرالية، بما هي فلسفة اجتماعية، كل تجليات الشوفينية من القومية إلى الذكورية.

وفي الوقت ذاته إن الوضعية التي يستنزف في سياقها البشرُ الموارد ويؤذون البيئة، وصفت مرارا وبحق بأنها «شوفينية بشرية» [٩]، فيما يتعلق بالمعاملة السيئة للحيوانات غير البشرية (وأحيانا للنباتات أو المنظومات البيئية) واستبعادهم من المجتمع الأخلاقي.

فمن الطبيعي، إذن، أن كثيرا من الليبراليين، منظرين وسياسيين، قد تبنوا الأفكار الخضراء والمواقف الإيكولوجية: إن جوهر الليبرالية، كما أشرنا آنفا، هو فلسفة «احترام الآخرين». يستلزم الموقف الليبرالي توسيعا لفكرة «الآخرين» كي تشمل الحيوانات غير البشرية، أو «كل المخلوقات الحاسة» أو حتى «كل الأشياء الحية» أو «المنظومات البيئية».

تغير أخلاق الأرض دور الإنسان العاقل من مستعمر لمجتمع الأرض إلى عضو ومواطن عادي فيه. إنها تستلزم احترام أعضائه الزملاء، وأيضا احترام المجتمع بحد ذاته (١٠).

سيجد معظم الليبراليين من العسير عليهم الانضمام إلى «الكلية» أو إلى «أخلاق الأرض» التي دعا إليها ليوبولد، وتقوم على مقدمة فحواها أن الفرد عضو في مجتمع من الأجزاء المتواكلة؛ لكن يمكن النقاش في أن اللاشوفينية و«احترام الآخرين» اللذين ميزا الفكر الليبرالي قد أثرا وأسهما في انبثاق الأفكار «الخضراء»، على الأقل في دفاعها عن الكائنات الفردية في البيئة. حقا، إن كثيرين من الخضر يتحمسون لتجمعات الأشياء الحية، كالأنواع، أكثر من الكائنات الفردية. وهذا سوف نناقشه لاحقا عندما أقترح أن نمطا من الليبرالية اجتماعي أكثر يناسب القضايا البيئية. ويبقى أيضا تطوير نظرية حول علاقة البشر بالأشياء غير الحاسة؛ وهي النظرية التي ربما أبان السبيل إليها كريستوفر ستون (١١). مع ذلك، فقد أجرى رودريك ناش مقايسة مثيرة في هذا الصدد بين الحملات السياسية الليبرالية ضد العبودية في أمريكا ومحاولة البيئيين إقناع الجمهور بوجوب توسيع دائرة المجتمع الأخلاقي كي تشمل الحيوانات، وحتى النباتات أو المنظومات البيئية. وكما اعتبر مؤيدو إلغاء الرق جذريين عندما زعموا أن السود يلقون معاملة سيئة وتُنكر عليهم أي منزلة خلقية، كذلك يعتبر البيئيون جذريين اليوم. وبالتالي، لعل ناش محق في زعمه أن الأخلاق البيئية «استيفاء منطقي للتقليد الليبرالي العظيم الأثر» (١٢). لقد عَبَر ليبراليو القرن التاسع عشر من الشوفينية الذكورية والعنصرية إلى العالمية الخلقية، وكذلك يعبر البيئيون اليوم من الشوفينية البشرية إلى عالمية خلقية أوسع، محاجين بأن «المعاناة الشعورية للمخلوق الحاس هي في الواقع شر من وجهة نظر ذلك المخلوق». ولذلك ننظر إلى الأنواع الحية الأخرى، كما ننظر إلى أنفسنا، فنراها ككائنات لها خيرها الذي تسعى لتحقيقه تماما كما نسعى نحن لتحقيق خيرنا... ومن هنا، فإن حياتهم يمكن أن تصبح أفضل أو أسوأ تبعا لطريقة معاملة البشر لهم، ومن الممكن للبشر أن يعتبروا وجهة نظر هذه المخلوقات ويحكموا على ما يحدث لها تبعا لعافيتها (١٣).

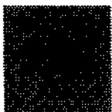


وفي حين أراد الليبراليون في القرن التاسع عشر حماية المستهدَفين، أي الضحايا المحتملين للحداثة والتقدم، فإن البيئيين في أواخر القرن العشرين ما زالوا يحمون ضحايا الحداثة، ولكن خلافا لقوى التقدم في القرن التاسع عشر، فقد وسعوا دائرة الحماية كي تشمل البيئة الطبيعية.

هذا ما كان من أمر فحوى الليبرالية. لكن ثمة جانبا ثانيا للنظرية الليبرالية داخلا في صلب تقاليد الفلسفة الليبرالية. فقد أخضع الليبراليون على الدوام مواقفهم وقيمهم وأفكارهم ونظرياتهم إلى الفحص النقدي، وكانوا أنصار الانفتاح والتسامح، ليس في الحياة السياسية فقط، بل وفي المناظرات الأكاديمية والفلسفية أيضا [١٤]. وحتى الفلاسفة والمنظرين الذين هاجموا التقليد الليبرالي لعجزه عن معالجة أو فهم أو حل المشكلات البيئية [١٥] ينبغي عليهم الإقرار بأنهم يستطيعون القيام بذلك لأنهم يعيشون ويعملون في مجتمع ليبرالي ومتسامح.

وزد على ما سبق أنه لكي يقبل المرء الفلسفة البيئية ينبغي أن يكون منفتحا نسبيا على الأفكار الجديدة ومتسامحا إزاء النقد ـ لا نقد نظريته الخاصة وحسب، بل ومنهجيته أيضا. وهذا ناجم عن أن الفلسفة البيئية (في الغالب) متمركزة حيويا أو متمركزة إيكولوجيا، وليست متمركزة بشريا: أي أنها ترى في الأشياء غير البشرية (الحيوانات الفردية أو النباتات أو المنظومات البيئية) «زبائن» خلقيين على غرار الكائنات البشرية، وخلافا للخلقية التقليدية فإنها تناقش العلاقة الخلقية بين البشر والكائنات غير البشرية. وفي حين يتعين الحذر في زعم التشابه بين الليبرالية والفلسفة البيئية (لمجرد أن الأولى تنادي بالتسامح)، يبدو من الإنصاف التوكيد على أن انبثاق الفلسفة البيئية أسهم فيه جزئيا على الأقل رفضُ الليبرالية للواحدية المنهجية ورعايتها لوسط فلسفي وفكري يتيح للأفكار الجديدة الازدهار [١٦].

أما السبب الثالث في كون الليبرالية مثّلت حاضنة لازدهار المواقف الإيكولوجية فيكمن في مجال السياسة الداخلية. وأشير هنا إلى إرث الدفاع عن الفرد ضد الكنيسة والدولة والصناعات والشركات الضخمة. وهذا الأمر بدأ في القرن الثامن عشر بالدفاع عن الفرد ضد الكنيسة أو الدولة، ولحق به التحذير من أن الديموقراطية قد تفرّخ الطغيان. إن هذا الارتياب في



استبداد الأكثرية (وبالتالي جعل الليبراليين يدافعون عن الأقليات ضمن الجماهير ـ خصوصا الأقليات الفكرية) تنامى حتى أصبح أيديولوجيا حقوق المواطنين في القرن العشرين. وقد غدت الليبرالية أخيرا المدافعة عن ضحايا الظلم والاضطهاد والمشاركة في الحملات ضدّ السياسات الأحادية، ولأجل حكم لائق وقانون عالمي [١٧].

ويتخذ البيئيون الموقف ذاته اليوم: فلابد لهم من أن يتحدّوا نشاطات الصناعات والشركات العملاقة لأنها، بشكل رئيسي، غير مستدامة. فمثل هذه الشركات، ولبواعث ربحية محضة، كثيرا ما تلوث الماء أو الهواء، وتقضي على الغابات، وعموما، تهمل حق الأفراد في بيئة نظيفة. يجب على الدولة أن تفرض قوانين تنظيمية، لكنها غالبا، ولأسباب اقتصادية وغيرها، تتجاهل أيضا الأخطار التي تهدد الأفراد. وبالتالي فإن دور البيئيين يتمثل في توثيق هذه الحالات وإصدار التحذيرات واتخاذ زمام المبادرة بالعمل أحيانا أخرى [١٨].

في الواقع يتخذ كثير من البيئيين هذا الموقف. وحتى جوناثان بوريت المدير التنفيذي لمنظمة أصدقاء الأرض في بريطانيا وأحد زعماء حزب الخضر البريطاني، والذي يهاجم السياسيين الليبراليين لقلّة دعمهم لقضية الخضر [١٩]، يوظّف المصطلحات الليبرالية عن الحقوق عندما يطرح فلسفته الخضراء.

إن واقع تعرّض حقوق المواطنين للإنكار هو بحد ذاته مشكلة خطيرة بكفاية... وواقع أن ثمة قلة قليلة... من المستعدين إمّا لإطلاع الناس على إنكار حقوقهم أو لمساعدتهم على الكفاح من أجل هذه الحقوق، يحيل مشكلة اللامبالاة إلى أزمة لا ـ فعل [٢٠].

أخيرا، إن رابع أسباب كون المواقف الإيكولوجية قد ضربت بجذورها في المجتمعات الليبرالية يكمن في مجال العلاقات الدولية. وهنا ينبغي تسليط الضوء على عنصر محدد ملازم للفكر الليبرالي: النزعة الدُّوَلية. حقا إن هذه الفكرة لترمز أحيانا إلى «التجارة الحرّة»، غير الصديقة للبيئة وفق رأي كثير من البيئيين. لكن في الوقت نفسه، تنطوي النزعة الدولية على إيمان قوي بالاتفاقيات الجماعية والمنظمات الدولية وتعويل عليها، إلى جانب اقتناع بأن المشكلات السياسية قد تحلّ أحيانا بالمفاوضات الشاقة، وأن المصالح الوطنية

لا تضاد بالضرورة التعاون الدولي. وفي حين ينظر الكثيرون إلى الحَلَبة الدولية كموضع ينطبق عليه القول إن «القوة هي الحق»، وحيث أولئك الذين تتضرر مصالحهم يمكنهم الشكوى فقط بعد وقوع الضرر، فإن الليبراليين اعتبروا أن العلاقات الدولية هي النطاق الذي يمكن فيه التنبؤ بالمشكلات وتطبيق علاج لها قبل أن يحدث الضرر.

كل هذه العناصر جوهرية نظرا إلى أن المشكلات البيئية يمكن، بل ويجب بالطبع، أن تعالج فقط من خلال التعاون الدولي. وهذا بالضبط هو العنصر الغائب والمطلوب في السياسة المعاصرة المتعلقة بحل المشكلات البيئية التي نادرا ما تكون ذات طابع محلي بالكامل [٢١]. وفي الواقع، إن فكرة كون الوقاية خيرا من العلاج كانت الأساس الضمني لمؤتمر استكهولم عام ١٩٧٢ حول البيئة البشرية ولإعلان تورنتو، ولاتفاقية لندن ولتقرير مستقبلنا المشترك [*]، ولمؤتمر الأمم المتحدة حول البيئة والتنمية UNCED عام ١٩٩٢ في ريو دي جانيرو، ولاتفاقيات دولية بارزة أخرى.

عند هذه النقطة قد يحاجج بأنه على الأقل بضع من سمات الليبرالية التي ناقشناها حتى الآن تميِّز تيارات فكرية أخرى وأيديولوجيات أيضا، كالاشتراكية مثلا. قد يصح ذلك، على الرغم من أن السمة الثانية، أي رفض الواحدية المنهجية وتطوير تعددية أكاديمية، تميِّز، كما أعتقد، بشكل رئيسي الليبرالية. وحتى لو لم يكن ذلك فإن زعمي يذهب إلى أن الليبرالية ليست شرطا ضروريا لانبثاق الفلسفة البيئية ولا شرطا كافيا لذلك، بل إن الليبرالية - كفلسفة وموقف سياسي - تؤثر وتحث وتشجع التفكر البيئي وصعود الفكر الأخضر.

المهمة السياسية

حظيت الإيكولوجيا في الأعوام الأخيرة بكثير من التفكير، ومع ذلك يبدو أن هذا قليل جدا. فالأضرار اللاحقة بالبيئة هي الآن بمقادير مخيفة حتى أن كثيرا من الناس يعتقدون أن هذه المشكلات تستدعي حلولا جذرية وعاجلة، وهذه مقاربة لا تتوافق بالضرورة مع إحجام الديموقراطية الليبرالية التقليدية

(*) أعدت هذا التقرير اللجنة العالمية للبيئة والتنمية عام ١٩٨٧ وقد صدرت ترجمة له في العدد ١٤٢ من سلسلة عالم المعرفة (المترجم).



عن إجراء تغييرات مفاجئة ومثيرة. وكذلك يشهد العالم الآن في التسعينيات، دمقرطة وازدهارا للأفكار الديموقراطية الليبرالية، ولا ينبغي مطالبة أحد بالتخلي عن هذا النزوع.

وبناء عليه فإن المهمة السياسية المعقدة في التسعينيات ذات شقين: فمن جهة، لا يتوافر وقت طويل للتخلص من «النكبة» البيئية، بل المطلوب إدخال إصلاحات جذرية بما يكفي لإنقاذ البيئة، وعكس اتجاه ما لا يزال قابلا للعكس؛ ومن جهة أخرى، ضمان ألا يكون ذلك على حساب فرض قوانين تحد من الحريات أو تقلصها. وبالتالي ثمة بعدان لهذه المهمة: مؤازرة الحماس المتصاعد للديموقراطية والحرية وفي الوقت نفسه إنقاذ البيئة.

وكما أوضحنا للتوّ، إن هذين البعدين مرتبطان على نحو وثيق. فالكثير من البيئيين والمنظرين السياسيين والفلاسفة، في ضوء المشكلات البيئية ومن بينها التلوث وندرة الموارد، قد عبّروا عن تشاؤمهم وقلقهم إزاء مستقبل الديموقراطية الليبرالية. إن نقص الموارد من جهة، والسلوك الأناني أو المعني بالمصلحة الذاتية من جهة أخرى، دفعا بهم إلى الاعتقاد أن الحل الوحيد قد يكون فرض قوانين تنظيمية وسياسات ضدّ رغبات الناس. فمثلا، كتب وليام أوفيولس، «إن عودة الندرة تنذر بانبعاث الشرور السياسية القديمة في حياة نسلنا القادم إن لم يكن في حياتنا» [٢٢]. ويشير روبرت بيلك إلى أن جميع هؤلاء الكتّاب يخشون أن تكون النتيجة الممكنة الوحيدة هي «قيودا اقتصادية قاسية، ورقابة ذاتية من المحتمل أن تنشأ طوعيا» [٢٣].

لكن لا ضرورة لأن تتحقق نبوءة أوفيولس. فعلى سبيل المثال، مع أن اقتراحه بإحلال العمل السياسي محلّ السوق اقتراح مرحّب به كما أعتقد (انظر أدناه)، فلا يزال موضع جدال إن كانت الحرية يجب أن تفسح المجال للسلطة، وإن كان يجب التخلي عن الديموقراطية المساواتية لأجل «الكفاءة والأهلية السياسية» [٢٤]. إن لجوء أوفيولس إلى الزعامة القوية [٢٥] ـ مستذكرا كتاب جورج برناردشو «الإنسان والسوبرمان» ـ ليس هو الحلّ الوحيد.

يبدو أن على المجتمعات الديموقراطية التطلّع إلى سبيل أوسط ربما يتضمن ـ لأول وهلة على الأقل ـ سياسات غير قسرية، لكن مخطّطة ومتناسقة. ويجب أن تنسجم هذه السياسات مع مؤازرة وتعزيز الديموقراطية

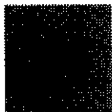
وحريات الناس، وكذلك ربما تستلزم أيضا الانتقال من مناقشة القضايا البيئية سياسيا إلى سياسة البيئة وبالتالي تدخّل الدولة. وهذا ما يقودنا إلى السؤال الرئيسي الثاني في هذه المقالة.

الليبرالية والمذهب البيئي: السلوك الاقتصادي للفرد

لماذا، خارج نطاق الحوار في الجامعات، تخفق الليبرالية في تسويغ السياسات البيئية؟ ما الذي يحدث عندما تصل إلى السياسة الواقعية؟ لقد تركز الحوار في الجامعات بشكل رئيسي على مسألة إن كان ثمة قيم ذاتية في الطبيعة أم لا، أو على قضية حقوق الحيوانات، على اعتبار أنهم في الجامعات لم يواجهوا قط الحاجة العملية لإقناع الجانب الآخر، مثلا، المطوِّرين والعاملين في التشريح لأغراض علمية وهلم جرا. أمّا عندما يصل السياسيون إلى تسويغ سياساتهم أمام الرأي العام فيجب عليهم القيام بذلك بلغة تقليدية وعامة ومبسّطة (٢٦)، وعند هذه النقطة تصطدم الليبرالية بالصعوبات.

ولإثبات هذا ينبغي التمييز بين مفهومين للسياسة يمثلان تأويلين لليبرالية. الأول، وهو عموما الأكثر شيوعا في التيار الرئيسي المعاصر لليبرالية الأمريكية، يستند إلى قيم الحيادية، والتدخل الأدنى للدولة ومعارضة القوانين التنظيمية، ومفهوم للسياسة بما هي تجمع من القرارات المستقلة ـ وكل ذلك مما يتناقض مع السياسات البيئية. التأويل الثاني، ويدعى أحيانا «الليبرالية الاجتماعية»، لا يناوئ تطوير أفكار معينة عن الخير (فكرة الحفاظ مثلا) وأكثر انفتاحا على تدخل الدولة (٢٧).

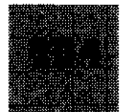
ولكن قبل مناقشة المفهوم الأفضل للسياسة في سياق الإيكولوجيا، نحتاج إلى تفنيد حجة ليبرالية أكثر جذرية مفادها أن الدولة يجب ألا تتدخل إطلاقا لأن السلوك الاقتصادي للأفراد هو الأساس الأفضل لحل السياسات البيئية. وأنا أمسك عمدا عن المطالبة بتفنيد «مقاربة السوق» للمسألة البيئية، لأن هذه قضية تتطلب نقاشا مستفيضا ينبغي أن أخصص له مقالة مستقلة. لكنني أود التمعن هنا في الأدبيات التي تتناول مقدمات مقاربة السوق، والانتباه خصوصا إلى الدور «التصحيحي» (لا بمعنى التصحيح السياسي) للسياسة.



بداية، فقد قدمت حجج كثيرة ضد مقاربة السلوك الاقتصادي فيما يتعلق بالبيئة. ووفقا لآراء العديد من الاشتراكيين الإيكولوجيين فإننا لا نستطيع الوثوق بعدُ باليد الخفية السحرية للسوق والتعويل عليها؛ بل يجب أن نخطط ونبادر. لقد ثبت أن السلوك الاقتصادي للأفراد غير فعّال وغير منصف في الاضطلاع بمسائل الإيكولوجيا.

فعلى سبيل المثال، إن جيرمي سيبروك، العضو التنفيذي في حزب العمال البريطاني والناشط الأخضر حاليا، يؤكد أن السوق هو الآلية الفضلى والأكثر فعالية في تدمير العالم برمته. ومع ذلك فقد فتنت الناس في طول العالم وعرضه فكرة السوق ووعدها بمستقبل مادي أفضل، وما شابه ذلك، لأن «الاقتصاد غدا المتنفَّس لتخفيف آثام ما حدث في الحرب العالمية الثانية». وأصبح السوق، كما يجادل، «موضوع تبجيل خرافي: إن كان هذا فقط ما يمكن القيام به لأجل العمل والنمو والإمداد، فلا ريب في أننا سنحظى بالحصانة من أي عودة إلى الأعمال الهمجية التي حدثت في الماضي القريب». ويؤكد أن السوق أفلحت في القيام بهذا فقط، لكنها لا تستطيع توفير ما يحتاج إليه الناس حقا ويتوقون إليه: المسرّة والحياة المتناغمة. ففي الشرق، كما يزعم، قوّضت فكرة السوق المستوردة أسلوب الحياة الريفي التقليدي وتجلياته الاجتماعية عبر سيرورة التمدين، بينما في الغرب قوّضت السوق تصوّرنا للطبيعة [٢٨].

لكن نقد مقاربة السلوك الاقتصادي في علاقتها بالبيئة يستند أيضا إلى حجج اقتصادية تستخدم مصطلح «السوق» ليثبت أن سلوك الأفراد لا يستطيع معالجة القضية البيئية. وتبعا لهذه الحجج، سيفضي هذا بنا إلى المزيد من التلوث، لأن تكاليف هذا التلوث تلقى على كاهل الطبيعة إضافة إلى الناس الآخرين الذين يتشاركون في البيئة، وليس على كاهل الملوِّثين أنفسهم [٢٩]. فلا ينبغي للكيد أن يكون محرِّضا للملوِّثين: هذه المشكلة راسخة في فكرة السوق و«حافزها» بالذات، والذي يدعوه إيكيرسلي، «النمو أو الموت» [٣٠]. فمثل هذه المواقف الخاصة ليس في إمكانها احترام الأفكار البيئية حول قدرة التحمل وتقييد النمو. فمن المحتمل أن تكون المنتجات الصديقة للبيئة أبهظ ثمنا من المنتجات المنافسة لها، وبالتالي لن نعثر على مقاول «عقلاني» (أي باحث عن الربح) يتبنى مثل هذه المنتجات.



عند هذه النقطة يعرض المدافعون عن السوق فكرة وضع غرامات على الملِّوث. ويقولون، دعونا نتدخل قليلا في السوق ونطلب من الملِّوث دفع ثمن ما فعله [٣١]. وبالتالي، إن أي شخص يلوث أو يستنفد أو ينتفع من مورد طبيعي محدد بأكثر من درجة معينة سوف يُطالب بطريقة أو بأخرى بدفع ثمن ذلك. ولكن كيف نخمّن الأضرار؟ هل نستطيع فعل ذلك عندما لا يكون الضرر محليا أو ضمن الحدود الوطنية، بل دوليا، كالمطر الحمضي في كندا الناجم عن تلوث الهواء في الولايات المتحدة؟ كيف نخمن الضرر عندما تتأذى فئة صغيرة ومحدودة جدا من المجتمع (مثلا، العمال في مصنع أو أولئك الذين اعتادوا لعب الغولف على أرض سيتم تطويرها)؟ زد عليه أن من المرجَّح جدا أن يدفع المستهلكون ثمن التلوث الذي تسببه الصناعة، خصوصا في حالة الاحتكارات أو منتجات محددة تقوم بتصنيعها قلّة من الشركات أو حتى شركة واحدة. فإذا طالبنا كلّ المصنعين بدفع ثمن التلوث الذي أحدثوه، سينقلون كلفة ذلك إلى المستهلكين. وسيدفع جميع هؤلاء السعر الحقيقي والكامل للطاقة (بما في ذلك تكاليف الإنتاج النظيف). وهذا بدوره سوف يزيد من عدم المساواة لأن نسبة الدخل التي تنفق على الطاقة تنقص مع ازدياد الدخل، مع أن استخدام الطاقة يزداد. وعليه، يبدو أن تسديد السعر الكامل غير منصف بحق ذوي الدخل الأقل.

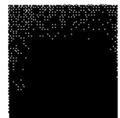
ولكن ثمة مشكلة إضافية تتعلق بتخمين الأضرار البيئية. ففي حين قد يكون ممكنا تحديد كلفة مرض معيّن (تساوي، مثلا، كلفة العلاج في المستشفى مضافا إليها التعويضات)، كيف نحدد «كلفة» حياة ما؟ في الواقع، إن المصطلح بحد ذاته غريب. نحن نفكر بقيمة الحياة، ولكن هل يمكن ترجمة هذه القيمة إلى «كلفة»؟ إنه لأمر ذميم أن نقدِّر قيمة الحياة بما قد يكسبه الشخص ماليا في المستقبل أو بأي معيار آخر، ففي هذه الحالة من يمتلك هذه الكمية من المال سيكون قادرا على شراء حياة شخص آخر. ولكن، كما أكدّ بعض المدافعين عن مقاربة السلوك الاقتصادي للأفراد، إذا كان هذا السؤال متصنَّعا جدا أو حتى غير ذي صلة (على سبيل المثال، لأن معظم المشكلات البيئية لا تسبب الموت)، يتبقى السؤال عن تقدير قيمة حياة غير البشر. وعليه، كم تساوي حياة ثعلب البحر؟ يعلّق ديفيد موبرغ:



إن استطلاع آراء الناس حول كم تساوي قيمة الحيوانات بالنسبة إليهم أو قياس الدخل المفقود إذا اختفت ثعالب البحر قد يحفظ لبعض الاقتصاديين وظائفهم، لكنه لا يجيب عن السؤال. وهذه إجابة ساخرة، وإن تكن جدية.

لو أن شخصا واحدا يجيب أنها ذات قيمة لا متناهية فإن ذلك يطيح بالاستطلاع. ولو حددنا الإجابة بمقدار ما يريد الشخص إنفاقه فالنتيجة ستتأثر بوضوح بمقدار ما يملك الناس من المال، وهذا خلل قياسي في تحليل أفضليات السوق (٣٢).

مع ذلك فإن ردّ موبرغ هو جزء فقط من الجواب. وحقيقة المسألة أن أي حساب أو تخمين لكلفة/ قيمة حياة الحيوانات هو في المآل متمركز بشريا، وأي قيمة في عالم الطبيعة هي قيمة أداتية (٣٣)، تماما كما في نظرية جون لوك، إذ فقط بدمج العمل البشري مع أشياء الطبيعة يمكن للشيء أن يحوز قيمة (أداتية) ما. وتبعا لهذه المقاربة، إن صون الطبيعة والبيئة يعدّ مشكلة فقط لأن البشر إذا أرادوا الاستمتاع، بثعالب البحر مثلا، فيجب عليهم أولا «امتلاكها». وما يجب علينا فعله بدلا من ذلك هو سؤال الحيوان نفسه عن قيمة حياته (بالنسبة إليه). تماما كما أننا في شأن حياة البشر لا نسأل المجرم ما قيمة حياة ضحيته، بل نسأل الضحية نفسها، كذلك يجب أن نفعل في شأن حياة الحيوانات. وأنا لا أريد الآن الانزلاق إلى السؤال الذي طالما نوقش كثيرا ويتناول مراتب الحياة والفرق بين الفيروس والحصان، وما شابه ذلك. لكن، كما أوضحت آنفا، إن كانت الليبرالية مكنت المركزية الحيوية من الازدهار، فليست هذه هي اللحظة المناسبة للتقهقر إلى المركزية البشرية. وفي الواقع، إن هذا يصح ليس في الحالات التي تفضي إلى موت الحيوانات، بل وفي أي حالة من حالات الضرر البيئي. إن تقدير الكلفة تبعا لمقدار ما سيدفعه الناس هو أمر متمركز بشريا بالكامل، وإذا اتبعت الليبرالية هذا السبيل فلن تكون قادرة على البروز الأصيل «كصديقة للبيئة»، لأن النقد البيئي لطريقة السوق في التقييم مفاده أن ما يجعل بضاعة محددة ذات قيمة ليس الحالة الذهنية للمستهلك الذي يرغب في البضاعة، بل شيء ما في صلب تلك البضاعة (٣٤).



والآن لعلّ بعض أنصار «السلوك الاقتصادي» يظلّون على شكهم فيما يتعلق بالمركزية الحيوية. ومع ذلك، لا نكران لعجز هذه الحسابات عن تقييم الكلفة التي تدفعها بعض الكائنات البشرية الأخرى: أولئك هم أجيال المستقبل. فمن لم يولدوا بعدُ إمّا يتم تجاهلهم أو «عدم أخذهم بالحسبان». والسبب الرئيسي لهذا أن الاقتصاديين يميلون إلى إهمال المستقبل: إن القيمة «س» في المستقبل هي أقلّ من «س» الآن، لأنها ستساوي كمية العائد من «س» في المستقبل إذا ما استثمرت الآن وحققت أرباحا من معدل الفائدة. وهذا بالطبع لا يتوافق مع أي فكرة عن المساواة بين الأجيال [٣٥].

بالإضافة إلى الصعوبات الواردة أعلاه في تقييم كلفة الأضرار البيئية، ثمة صعوبة جدية تتصل بفكرة تخدم أنصار السوق في مقاربتهم لهذه القضية. فهم يفترضون أن كل ما علينا القيام به عندما نقرر بشأن السياسات البيئية هو أن نسأل الناس عن مقدار ما سيدفعونه للحفاظ على غابة وإنقاذ حياة ثلاثة حيتان وصون بناء معيّن، وما إلى ذلك. يدعو الاقتصاديون هذه الآلية اختبار WTP (الرغبة في التسديد).

لكن في أعقاب بحث نفساني أجراه آموس تويرسكي وداني كاهانمان في الولايات المتحدة وفي بار إيلان، أجريتُ تجربة بسيطة تكشف المغالطة التي ينطوي عليها مفهوم الرغبة في التسديد. أخبرت مجموعة من أربعين طالبا أن عليهم تخيّلٍ أن كارثة بيئية قد وقعت، وأن ثمة حاجة ملحة إلى تنظيف شاطئ البلاد. أعطي أول عشرين طالبا أوراقا سئلوا فيها إن كانوا سيسهمون بنسبة ١ في المائة من رواتبهم هذا الشهر لتنظيف الشاطئ. أجاب الجميع بالإيجاب. بعدها سئلوا إن كانوا يعتقدون أنه من الممكن معرفة المبلغ الوسطي الذي يرغب زملاؤهم في تسديده. أجاب ٩٠ في المائة أن ذلك ممكن؛ ومتوسط WTP المتوقع كان ١,٨٥ في المائة من راتب الطالب. أخبرنا مجموعة العشرين طالبا الآخرين القصة ذاتها، ولكنهم سئلوا إن كانوا يرغبون في تسديد ٤ في المائة من رواتبهم. أكد الجميع أنهم سوف يسهمون بهذا المبلغ، واعتقدوا أن متوسط WTP سيكون ٦,١٦ في المائة من راتب الطالب.

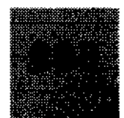
النتائج واضحة: إن مفهوم WTP لا يعكس شيئا حول «الرغبات المستقلة للأفراد»، بل إننا لنرى أن صيغة السؤال ونقطة البداية تؤثران في قيمة مؤشر WTP. هل ثمة عدم اتساق في اختبار WTP؟

لهذا الغرض، أجريت تجربة مماثلة. وهذه المرة أخبرت أربعين طالبا أن القسم قرّر السماح لهم باستخدام الغرفة المشتركة كمكان لاستراحتهم. وأن على كل طالب الإسهام بقدر ما يرغب لكي يشتغل هذا «المقهى». وسئلوا إن كانوا سوف يسددون ٦ دولارات في الشهر. أجاب الجميع بـ «نعم» وعندما سئلوا عن رغبة زملائهم في التسديد تراوحت إجاباتهم بين دولارين و١٦ دولارا بمتوسط ٧,٤٢ دولار.

أخبرنا مجموعة العشرين طالبا الآخرين القصة ذاتها، سئلوا أن يسهموا بـ ٣٠ دولارا في الشهر. وافق عشرون في المائة، بينما ٨٠ في المائة لم يوافقوا، لكن متوسط تقديراتهم لقيمة WTP عند زملائهم الطلاب كان ١٥ دولارا! واستنتاجي هو أن اختبار WTP ربما يكون مهما، من الناحية النظرية، لكنه آلية غير موثوقة لكشف التفضيلات.

وغني عن البيان أن هذه المسألة التقنية لا تستنفد مناقشة علاقة الليبرالية بالاهتمام البيئي، لكنها تشير إلى صعوبات تتصل بالمضامين السياسية والعملية لليبرالية في هذا السياق. وسوى كل هذه الصعوبات المتعلقة بمقاربة «السلوك الاقتصادي» ثمة صعوبة أخرى ربما أعظم شأنا ـ تبعا لنقد نظرية السوق. وهذه الصعوبة تتمثل في الاعتقاد أن السلوك الاقتصادي للأفراد يفضي إلى أفضل النتائج (ويعرّف أحيانا أنه السلوك الأكثر عقلانية). تُرى، هل أفضل النتائج تشمل الصعوبات التي تواجه الناس في أثينا أثناء التنفس في الصيف والناجمة عن التلوث بفعل حركة المرور؟ مشكلة السوق أنه حتى مع التصحيح الذاتي الذي تجريه، فقد يكون الوقت متأخرا جدا، لأن الضرر ـ على البشر أحيانا ـ لا يُبرأ منه.

ويجيب بعض أنصار السوق بأن المسألة ليست مسألة اعتقادات ميتافيزيقية، بل الاعتقاد الأخلاقي بفكرة الحرية. وبما أنهم على دراية بالأضرار البيئية في عالمنا، فقد اقترحوا وجوب السماح للشركات بالاستجابة، بوسائلها وطرائقها الخاصة، للمتطلبات المتغيرة للسوق، بما في ذلك الحاجة لأن تكون صديقة للبيئة على نحو أزيد. وهذا، كما يشير إيكريسلي، «ليس مجرد دفاع عن الكفاية الاقتصادية؛ بل يرتبط أيضا بالدفاع عن الحرية السياسية» [٣٦]. ولذلك؛ على سبيل المثال، إن كان لا مناص من تخفيض التلوث، فلابد من إدخال نظام بيع حقوق التلوث.



وسوف تتوزع حقوق التلوث على الشركات: إذا كانت «س» هي درجة التلوث المسموح بها و«ن» عدد الشركات، ستحظى كل شركة بـ «س/ن» من حقوق التلوث. وتلك الشركات التي يمكنها مواصلة التصنيع والحد من التلوث الناتج سوف تفعل ذلك وتغطي كلفة عملها ببيع حقوق التلوث إلى شركات أخرى [٣٧].

ولكن، في حين تتكيف بعض الشركات مع الظروف الجديدة عبر الحد من التلوث، تشتري أخرى حقوق التلوث، وتتبقى مشكلة توزيع التعرض للتلوث والنفايات الخطرة. فقد تعرضت بلدان العالم الثالث طويلا وعلى نحو متفاوت للنفايات الخطرة. فمثلا، في السبعينيات، كان شائعا في البلدان الأفريقية «تصدير» الأراضي إلى الشركات الغربية من أجل طمر النفايات السامة والمشعة. كما أن الفقراء في العالم الغربي يشق عليهم شراء منازل متواضعة في مناطق آمنة أو التطلع إلى وظائف آمنة. وحتى عند فرض الضرائب، فإن أولئك الذين يشق عليهم تحملها، سيكونون أيضا الأقل استفادة [٣٨]. عجبا! لماذا ينبغي علينا انتظار انبعاث الأوساخ لكي ننظفها؟ لم لا نمنع التلوث قبل أن يتنفسه العمال في جو من السخام، وقبل أن يتأذى الناس وتتضرر البيئة؟ لِمَ ينبغي أن ندع القطاع الخاص يتخذ القرارات حول أين نلوث؟ أوَ هذه القرارات خصوصية قطعا؟ وهل يجب أن تكون في أيدي أولئك الذين يديرون الصناعات ويلوثون البحار والأنهار والمروج؟

مهما يكن فإن بعض الخضر والمدافعين عن الآخرين عن القضية البيئية تبدو المقاربة السابقة لهم شديدة التكلف والتبسيط. ففي التحليل الأخير العالم غير مستعد للتخلي عن أي شكل من أشكال المبادرة الخاصة، أو أي تجل للحرية السياسية في نطاق الاقتصاد. إن النقيض المطلق لاقتصاد يفتقر إلى أي نشاط من نشاطات الدولة سيكون اقتصادا يفتقر إلى أي حافز للربح، لكن معظم الناس لا يرتابون فحسب في أن ملكية الدولة أو الملكية العامة الكاملة تتطابق مع الحرية، بل أيضا فيما إذا كان مثل هذا النظام هو الأفضل للبيئة. فكما يلاحظ غودين، «إن العواقب البيئية للملكية العامة في أوربا الشرقية لا تشكل أسوة حسنة» [٣٩]. لذلك يبحث هؤلاء الخضر عن تعديل أو تهذيب أو تصحيح السوق بحيث تصبح صديقة للبيئة أكثر. وهم لا يرفضون



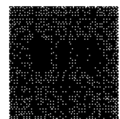
كل ما تمثله الليبرالية، إنما لا يزالون على اعتقادهم أن الليبرالية إذ تتطلب نمطا اقتصاديا يعوِّل على «السلوك الاقتصادي للأفراد» ستظل غير كافية، بمعنى أنها تهمل الجوانب الإيكولوجية وصون البرية وما إلى ذلك. إن السؤال الحق الذي ينبغي طرحه، كما يحاول هؤلاء الخضر، ليس عن كيفية التخلص من السوق، بل بالحري أي نوع من السلع البيئية تستطيع السوق أو لا تستطيع توفيره.

لنبدأ من أوّله، إن اقتصاد السوق لا يعوِّض أو يثيب الأفراد والشركات الذين يعملون للحفاظ على البيئة. فالشخص الذي يعيش في بيت ذي قيمة تاريخية ويصونه لا يُدفع له عادة كي يقوم بذلك. ولكن، إذا باع البيت إلى أحد أصحاب الأعمال فإنه يجني الكثير من المال. وعلى نحو مماثل، إن الرأسمالي الذي يستثمر مبالغ طائلة لتدوير نفايات مصنعة لن يُثاب من قبل جاره الرأسمالي الذي يلِّوث النهر الذي يجري قرب مصنعه.

حقا إن السوق تجد حلولا للمشكلات البيئية: نوعية المياه سيئة، فلنتحول إلى شرب المياه المعدنية؛ ليس ثمة مساحات خضراء في المدينة، فليفتح المزارع أرضه أمام العامة فنركب السيارة ونذهب إلى الريف وندفع المال للمزارع كي نستمتع بالطبيعة؛ ثمة الكثير من الضجيج، فلنبن مصانع الزجاج التي توفر نوافذ رخيصة ذات طاقين من الزجاج. لكن يبقى السؤال الجدّي: هل نحن مقتنعون بهذه الحلول؟ هل هي في مقدورنا جميعا؟ وهل بإمكان السوق، حتى لو أنها تحلّ مشكلة أو مشكلتين، أن تصبح الحل الصائب للأزمة البيئية عموما؟ [٤٠]

زد على ما سبق أن السوق قد تقترح أساليب نظرية للتغلب على الأضرار البيئية؛ ولكن هل تستطيع أن تنفّذها؟ التلوث مَثَلٌ مناسب. فالبيئة النظيفة شيء طيّب يريده (تقريبا) كل شخص. لكنّ بعض الخيرات البيئية (مثلا، الإبقاء على غابة نائية سليمة) مرغوب من قبل جزء من السكان وحسب. إن السلوك الاقتصادي للأفراد لن ينقذ هذه الغابة، لأن قيمتها الاقتصادية للفلاحين الحطابين أكبر بكثير من المبلغ الذي يقدر بعض البيئيين على دفعه لإنقاذها لأسباب جمالية [٤١].

يبدو أن قائمة الخيرات البيئية التي لا يستطيع سلوك الأفراد توفيرها في السياق البيئي طويلة جدا، وتتضمن بعض الأمثلة المهمة. لذلك حتى لو قبلنا بالسوق كمنظومة لازمة لـ «عصر البيئة»، تظلّ ثمة حاجة قوية إلى



«السياسة». بتعبير آخر، يجب أن ندرك في المآل أن الاقتصاد ليس اقتصاد السوق الصرف. ومن جهة أخرى، إن إخفاق أنصار اقتصاد السوق ليس كبيرا في نظريتهم الاقتصادية بقدر ما هو عليه في نظريتهم السياسية. لذلك، بدلا من التعامل مع قضية اقتصاد «السوق أو اللا ـ سوق»، فإن السؤال الصائب الجدير بالاعتبار هو عن النمط الأنسب من السياسة.

كذلك أودّ العودة الآن إلى هذا السؤال، والجدال في أن الليبراليين لا مناص لهم من أن يوطّنوا أنفسهم على الحقيقة السياسية المتمثلة في تكشّف الحاجة إلى تعزيز السياسات البيئية: أعني أن حالة البيئة وثيقة الصلة بنظرتنا إلى «ما هو سياسي» وإلى السيرورة السياسية، بما في ذلك الجدال حول الحياة الخيِّرة، وإن قضية البيئة تتضمن أهداف حياتنا السياسية وليس مجرد تحقيقه أهدافا معينة.

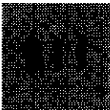
الليبرالية والمذهب البيئي: تصورات السياسة

عند مناقشة قصور الفكرة الليبرالية عن السياسة في سياق السياسات البيئية، تتعين عليّ الإشارة أولا إلى استحالة الحياد في سياق الحفاظ أو أي سياسة بيئية أخرى.

وفكرة الحياد، كما طرحها كثيرون من أعلام المنظرين الليبراليين، فحواها أن الدولة يجب أن تبقى خارج الجدال حول طبيعة الخير. فينبغي للسياسات الرسمية ألا تشجع أو تعكس أي تصوّر لما يشكّل قوام الحياة الخيرة؛ بل على العكس، ينبغي على الدولة أن تكون لا مبالية إزاء أي تضارب بين تلك الأفكار. فمثلا، في أثناء مناقشة العدالة في التوزيع، يكتب غوثيير:

> إن مجتمعا عادلا جوهريا... لا يحتاج إلى تهيئة الأفراد لكي يتيح لهم العدالة... وفي قولنا إن مجتمعا عادلا جوهريا هو مجتمع حيادي فيما يتعلق بأهداف أعضائه، فإننا ننكر أن العدالة وثيقة الصلة بأي تصور جوهري لما هو خير، بالنسبة إلى الفرد أو إلى المجتمع [٤٢].

ولكن، أيبقى المرء حياديا في قضايا الحفاظ؟ إن الحجاج الحيادي المحبِّذ للحفاظ لابد أن يعتبر أن الإجراء السياسي المنصف هو المعيار الوحيد لاختيار سياسة ما. لنفرض، بحسب ما يُجادل، أن ليبراليا يحمل اعتقادا حول أهمية صون البيئة. قد يأمل هذا الشخص أن طريقة في الحياة، تتصل بهذا الشكل



أو بغيره بالبيئة (مثلا، بغابة جميلة)، ستكون متاحة للأجيال القادمة. لكن هذا الليبرالي يخشى أنه بالسماح بتدمير البيئة سوف تختفي هذه الطريقة في الحياة. وفي الواقع، إن تدمير الأشياء الطبيعية هو تدمير لإمكان التنافس بين أفكار معينة حول الحياة الخيِّرة. يخشى الليبرالي أنه في المستقبل قد لا يكون المرء (أي الأجيال المستقبلية) في وضع يتيح اختيارا حياديا بين أفكار عن الحياة الخيِّرة متاحة الآن [٤٣].

لكن هذا الأسلوب في المحاكمة العقلية مضلل. فإذا كنّا، أنت وأنا، يمكننا الاختيار بين عدد من الأفكار مقداره «س» وجزمتُ بأنه يجب علينا الاختيار بين «س+١» من الأفكار، فسوف تسألني على الأرجح: لماذا ألحّ على الفكرة «س+١»؟ فلن أستطيع الإجابة قائلا: «لأنها موجودة»، لأنك سوف تتساءل عندها: لماذا لا أدافع عن الفكرة «س+٢»؟ لذلك لا خيار أمامي سوى أن أفسِّر لماذا الفكرة «س+١» خصوصا مرغوبةٌ ومتميزة ومهمة، وما إلى ذلك؟ إننا نرغب في أن تستمتع الأجيال القادمة بشيء معيّن، بالضبط لأنه كان «مرغوبا ومقنعا في الماضي» زد على ذلك أننا لا نصون - بل في الواقع نحاول أحيانا أن ندمر - ما نظنّه خاطئا أو سيئا، كالأسلحة النووية مثلا. ومن العجيب أننا طبقا للحجة الليبرالية السابقة يجب أن نحافظ على الأسلحة النووية - وربما على الحرب ذاتها كطريقة في الحياة - ذلك أن الأجيال المستقبلية ستكون واعية بها وتملك الفرصة للاختيار بين مجموعة منوعة كبيرة من الأفكار حول الخير. وهذا، بالطبع غير حكيم، بل أخرق. باختصار، إن الحجاج من أجل تحبيذ الحفاظ على شيء معيّن يجب أن يستند إلى دعوى أن هذا الشيء خيِّر بحد ذاته، خصوصا عندما يتناقض الحفاظ عليه مع مصالح فئة محددة من الناس في الوقت الحاضر (مثلا، المصلحة في الرواتب العالية، والمزيد من الوظائف، وما شاكل ذلك).

من الممكن عند هذا الحدّ الدفاع عن الموقف «الليبرالي المحايد» بالتمييز بين تلك الأشياء الخيرة بذاتها وتلك الأشياء القيّمة أداتيا، مجادلين بأن الأسلحة النووية تصنّف في الفئة الأخيرة. وبصرف النظر عن معاينة السؤال إن كان ثمة من يعتبر الأسلحة النووية، أو الحرب، خيرا فإن المسألة بالتحديد هي التالية: يعتبر الليبراليون «المحايدون» عادة أن حُسن حال الأفراد هو الاعتبار الخلقي الأساسي المناسب - إن لم يكن الوحيد - للسياسات

الاجتماعية. ومن ثمّ ينزعون إلى تعريف رفاهية الأفراد وفقا لإرضاء الحاجات الفردية الشخصية التي ينظرون إلى أنها الحاجات الذاتية للأفراد. ولكن كان بإمكانهم تعريفها تبعا لحاجات موضوعية (التفضيلات التي يستحسنها شخص عقلاني يملك معلومات كاملة وغير مشوَّش) [٤٤]. من جهة أخرى، يكفي افتراض أن ثمة شخصا ما يعتقد أن الحروب خير كي تلزم عن ذلك المحافظة على هذه الفكرة. ولذلك يجب علينا الجزم بأن الحرب ليست خيرا، إنما استنادا إلى حاجات موضوعية. بتعبير آخر، إن التحدي الذي تواجهه البيئة هو من قبيل أن الحاجات الموضوعية ينبغي اعتبارها أيضا وأن حسن الحال يجب أن يكون حسبانا للخيرات النهائية.

في الواقع، إن مفهوم الحياد في الحجة الليبرالية السابقة مستمد من أكثر القيم جوهرية، أي الاختيار والاستقلالية وهي، كما أشرنا، أساسية لليبرالية الأمريكية [٤٥]. وهذه تعدّ ديموقراطية جدا نظرا لأنها، تبعا لمبادئها، يجب أن تعكس أكثر من أي شيء آخر جملة تفضيلات الناس وتحترم اختياراتهم. فمثلا تتواءم السياسات البيئية مع الليبرالية إذا - وفقط إذا - كانت الأكثرية (أو الائتلاف الفائز) مستحبة. ولذلك فإن التفضيلات الخاصة والتدابير الاقتصادية مؤيَّدة بشرعية «السلوك العقلاني» قد حلت محل الجدال بشأن المُثُل السياسية وفكرة الحياة الخيرة [٤٦]. تعتقد هذه الفلسفة أن المجتمع أداةٌ لمنفعة الأفراد؛ ولذلك يجب الاستزادة من إخضاع الطبيعة من قبل البشر الذين يحققون رغباتهم الفردية من خلال التحويل المتصاعد للطبيعة [٤٧]. ووفقا لهذه الفكرة عن السياسة، يختزل كل شيء إلى مصالح خاصة يكبحها توازن السوق أو التبادل [٤٨].

ولكن إن كان ثمة تجديد منهجي في الفلسفة الخضراء فهو سقوط الجدار الفاصل بين الطبيعة أو البيئة والثقافة. لقد غدا مفهوم البيئة جزءا من ثقافتنا أو سياستنا. ولذلك يُحاجج مرارا ويُقبل على نطاق واسع أن ما هو مطلوب الآن في السياسة البيئية (وهي أكثر من مجرد المناقشة السياسية للشؤون البيئية) شيء أكثر حذقا: لا سياسات سريعة الاستجابة، مهما تكن التفضيلات الفردية أو مهما تكن النتيجة، بل سياسات تأخذ في حسبانها في أثناء الاستجابة، خير المجتمع ككل أيضا، وتوفر حلولا لمشكلات نادرا ما كانت موضع اهتمام، ولا تزال المصالح الفردية والذاتية



قصيرة الأمد بعيدة عن حلّها [٤٩]. زد على ذلك أنه من المحتمل جدا، في السياق البيئي، أن تتناقض التفضيلات الفردية والخاصة مع الصالح العام. ولذلك يكتب جوناثان بوريت:

> لعله كان ثمة عصر، في بداية الثورة الصناعية، تطابقت فيه الفردية والمصلحة العامة للمجتمع، عندما أكد آدم سميث أن مجموع قرارات الأفراد الساعين إلى المصلحة الشخصية يزيد الرفاهية العامة بالتعاضد مع «اليد الخفية» للسوق. أما في عالمنا المكتظ المتكل بعضه على بعض فإن هذه الميول الفردية عينها تستهلّ تدمير مصلحتنا العامة وتؤذينا جميعا [٥٠].

في الواقع، إن التفضيلات الاقتصادية والفردية الساعية إلى المصلحة الشخصية يمكنها بسهولة أن تقود إلى استمرار استنزاف الموارد النادرة، سواء كانت النفط أو الهواء النظيف أو المناظر الطبيعية الخلّابة. وكما يكتب تيد شريكر، فإن مقاومة مجتمع الأعمال للقوانين البيئية «تحسّنت» وقد خاضت الشركات «معارك طويلة وباهظة في المحاكم لتجنب الإدانة»، وفي بعض الأحيان، التهديدات الحاسمة بإغلاق الشركات [٥١].

ويبين كتاب «مأساة المُشْتَرَكات» [٥٢] لغاريت هاردين هذه الدعوى: فطبقا لما يراه، تشبه حالة البيئة مرعى متاحا للجميع. يحاول كل راع الاحتفاظ بأكبر عدد من ماشيته في المرعى المشترك، لكن قدرة تحمل أرض المرعى غير كافية. ويبحث كل راع عن تحسين وضعه الخاص. لو سأل نفسه عن الفائدة من إضافة حيوان آخر إلى قطيعه فإنه يجيب أن المربح هو «+١» (يحصل الراعي على جميع عائدات بيع الحيوان الإضافي)، في حين أن الخسارة هي فقط جزء من «ـ ١» (تأثيرات الرعي الجائر الذي يمارسه مع جميع الرعاة الآخرين). والمأساة، بالطبع، تكمن في أن جميع الرعاة يصلون إلى النتيجة ذاتها. مثال آخر، إن مسألة كيفية تخفيض ـ لنقل ـ التلوث على الطرقات توضح حقيقة أن القضايا البيئية تتضمن مفاهيم «المصلحة العامة»، و«النشاط الجماعي»، و«الركوب المجاني في الحافلات»، وكذلك أن الدولة مطلوبة لتقديم الحل الضروري: أي، سياسات بيئية.



ولذلك ينبغي الإقرار بأن المطالب البيئية هي مسائل مبدئية أساسا، ولا يمكن المساومة عليها وفق الأسلوب الاقتصادي، و«أننا لسنا جميعا نعدّ أنفسنا مستهلكين بالدرجة الأولى، فالكثيرون ينظرون إلى أنفسهم كمواطنين أيضا» [٥٣]. إننا نهتم، كمواطنين، بالمصلحة العامة، أو بخير المجتمع وليس فقط بمصلحتنا الشخصية، وكذلك علينا كمواطنين إلزامات لا تتوافق دائما مع تفضيلاتنا الخاصة كأفراد، ويجب أن تحظى هذه الإلزامات بالأولوية.

إن تحليل الكلفة ـ المنفعة... يمنعنا من تحقيق نمط معين من حرية الإرادة... يمنعنا من اتخاذ قرار بشأن من نكون، وليس فقط لماذا نكون... هناك السبيلان، الصائب والخاطئ في إدارة تلك المتنزهات الوطنية... والشيء الخاطئ الذي نفعله هو أن نشق طريقا عريضا في متنزه وينباغوس. فهذا لا صلة له بما يجني الربح الاجتماعي أو يكثّر الثروة [٥٤].

يزعم كثير من الخضر أن الحياة في المناطق الريفية، مثلا، هي «حياة أكثر تناغما مع الطبيعة» من الحياة في أدغال المدن المكتظة بالسيارات والصناعات [٥٥]. وبتعبير آخر، لعل هؤلاء الخضر يحاجون بأن ثمة اغترابا أقل في حياة القرية، أو لا اغتراب ألبتة. ولذلك يزعمون فعلا أن أحد أنماط الحياة أفضل من الآخر أو، بتعبير آخر، يشكل الحياة الخيرة. هل هذا صحيح؟ وهل يستثنون الحياة في القطبين، يعتقد جورج سوريل والمستقبليون Futurists أن هذا النمط من التناغم ليس سوى شكل من النكوص والتراجع. وعلى الرغم من أنني أؤيد رأي الخضر هنا، فليس لهذا صلة وثيقة بهدفي. فالذي يجب ترسيخه مسألة أن الجدال فيما إذا كان هذا النمط من الحياة هو الخير مسألة شرعية بالكامل. وفي التحليل الأخير، يجب أن يكون هذا جليا. إن أي حجة خضراء أو ضدها لابد أن تفترض مسبقا ما هو الخير، لأن الحجاج يستند إلى نظرية القيمة، أي، إلى فكرة قيمة ذاتية غير أداتية [٥٦]. ومثل هذه النظرية في القيمة هي ببساطة نظرية في الخير.

لذلك تستلزم حالة البيئة سياسة للمشتركات وحوارا في الخير. عند هذا الحد قد يُطرح اعتراض فحواه أن الاهتمام البيئي الذي يبديه الخضر، جميعا على حد سواء، لا يمثل سوى تفضيلات خاصة فردية. ومناط هذه الحجة أن زعم الخضر بأن «العالم سوف يدمر إذا لم تنفذ مقترحاتهم» يشبه التحذيرات التي أطلقها مرشح مغمور في الحملة الانتخابية الأمريكية



عام ١٩٩٢، هو جون هوغلين، الذي زعم أنه إن لم يتم انتخابه ولم تؤخذ اقتراحاته بالحسبان جديا، فستحصل محرقة في طول العالم وعرضه، أو، تشبه أي نبوءة دينية متعصبة تطلب الذهاب إلى الكنائس والكنس ودور العبادة، وما شابه، قبل أن يحل الخراب. وأكثر من ذلك - تمضي الحجة - إن رغبة المقاول في إعمار أحد الوديان وتطويره (وهي تفضيل خاص آخر) ليست بأي حال أدنى قيمة من المطلب البيئي بوجوب وقف العمل وصون الوادي الجميل.

لكن هذا النقد خادع. ففيما يتعلق بالنقطة الأخيرة، ليست المسألة أي موقف أدنى أو أسمى؛ إن كلا من المطورين والبيئيين يعبر عن أفكار حول الحياة الخيرة، وتصورات لما يجب أن يكون العالم عليه ولما يجب أن يحيا البشر وفقه. بل حتى أنهم يستخدمون أحيانا الحجج ذاتها: فمثلا، يطرح المطورون حجة نفسية فحواها أن توفر المزيد من الطرقات والمزيد من الوظائف سيجعل الناس أقل توترا. كما يحاجج البيئيون بأن التوتر تسببه الضجة وحركة المرور والإيقاع السريع لحياتنا، فإذا أردنا خفض التوتر يجب الحد من النمو وشق القليل من الطرقات، وهلم جرا. لكن المسألة أن هذين البرنامجين ليسا تفضيلات يمكن المساومة عليها حتى التوصل إلى تسوية. إذ يمثل الجانبان تصورات متعارضة عن العالم الخير وعما هو مرغوب أو غير مرغوب.

والآن فيما يخص المتعصبين، الرد على التحدي يسير: فالمذهب البيئي ينهض على تقييمات عقلانية وعلى معرفة علمية تجريبية، أما المتعصبون الدينيون فلا يقدرون هذه التقييمات حق قدرها. إن مذهبهم غير عقلاني في جوهره؛ في حين يستند البيئيون في مطالبتهم بالتغيير إلى أسس علمية ومعطيات تجريبية - وإن تكن قابلة للجدال. ولهذا لا يعبر البيئيون عن مجرد تفضيلات خاصة، بل يطرحون أفكارا حول الخير مستندة إلى معرفة علمية ومصوغة بلغة خلقية.

والسؤال التالي الذي يجب طرحه هو: هل هناك ثمن ينبغي تسديده لقاء إلحاح الليبراليين في اعتبار السياسة مسألة قرارات مستقلة للأفراد؟ لابد أن يكون هناك ثمن مادامت تقيد النظر في خير المجتمع وسياسات الرفاه وما شاكل ذلك. أما لدى الإيكولوجيين، فيجب أن توفر السياسة إطارا لمناقشة وحماية المصالح المشتركة والعامة فضلا عن تعزيزها.

وبالتالي فنحن نتحدث عن تدخل الدولة [٥٧]. سيحاجج الآن كثير من الليبراليين بأنه يمكن للمرء أن يظل محايدا فيما يتعلق بفكرة الخير ويدافع، مع ذلك، عن التدخلية interventionism. فلا ينبغي عليك الجدال في طبيعة الخير من أجل أن تسوغ تدخل الدولة. إن نظرية راوول في العدالة محايدة، كما يحاجج، لكنها مع ذلك تؤيد تدخل الدولة. وأنا أؤيد الرأي القائل بأن راوول، في الحقيقة، لا يستطيع طرح فكرة التدخلية دون الالتزام بفكرة معينة عن الخير [٥٨]. لكن الجدال في هذا الأمر خارج منظور مقالتنا. ففيما يخص هدفنا، يكفي الزعم بأنه حتى إن كان راوول (أو أي ليبرالي آخر) يسوغ، استنادا إلى فكرة الحياد، نمطا محددا من التدخلية، فإنها لا يمكن أن تكون ما يناسب قضية البيئة. فكما رأينا، عندما نهتم بقضية البيئة يتم إسناد وتسويغ التدخلية من خلال النقاش في فكرة الخير. وأي سبب أقل شأنا من أجل التدخلية لن يسوِّغ السياسات المثيرة الضرورية للتعامل مع الكوارث البيئية التي تواجهنا هذه الأيام والصعوبات السياسية المرافقة لها. وفي الواقع إذا ما نُفذت هذه السياسات من دون تأسيسها على نقاش حقيقي يتصل بفكرة الخير، ستنقلب إلى ما يخشى منه أوفيلوس: أي إلى قوانين مفروضة فرضا على قطاع ضخم من السكان دون أن يفهم هذا القطاع مدى ضرورتها [٥٩].

ولذلك على الرغم من أن الليبرالية كانت أرضا خصبة للفلسفة البيئية، فإن فيها معضلة أساسية فيما يتعلق بالسياسة البيئية العامة وتسويغها: يتمسك معظم الليبراليين بالحيادية، ويعتبرون السياسة الديموقراطية الليبرالية في أساسها مسألة اهتمام بإرادات الأفراد، في حين تستلزم القضايا البيئية سياسة عامة وتتطلب بالتالي التدخلية.

فهل يعني ذلك أن الحكومات الليبرالية لا يمكنها التصدي للتحدي البيئي؟ فحوى حجتي أن الليبرالية إذ تقيد ذاتها بسياسة الحياد وبإجمالي القرارات المستقلة، فمن المرجح أن تفشل في هذا الصدد. تتطلب الإيكولوجيا تدخل الدولة مسوَّغا من خلال النظر في الخير المشترك، وبالتالي التخلي عن الحيادية المسوِّغة للدولة الليبرالية وسياساتها. إن الحس الاجتماعي مطلوب لأنه في عصر البيئة لا مناص من أن تلعب

المسؤوليات الاجتماعية والبيئية دورا أكثر أهمية من حافز جني الأرباح تبعا للمصلحة الشخصية. فإذا كنا لا نرغب في عودة الأنظمة الشمولية فيجب أن ننتهز الفرصة التي تقدمها الليبرالية كفلسفة (كما أحاجج في القسم الأول من هذه المقالة)، والتطلع إلى ليبرالية اجتماعية أكثر: إن سياسة إجمالي القرارات المستقلة واقتصاد تفضيلات الأفراد هما أقل نفعا. أما سياسة العموم، التي لا تحدّ اعتباطيا من الحريات، فيمكن العثور عليها في التقليد الآخر، المهمل حتى الآن، لليبرالية المترافقة مع دولة رفاه قوية. ربما يمكن لهذا التصور لليبرالية أن يتيح تسويغ السياسات البيئية بلغة ليبرالية ويكون بالتالي الأنسب لعصر البيئة [٦٠].



الاشتراكية والإيكولوجيا (*)

جيمس أوكونور

يبدو لي أن ثمة اليوم ثلاثة اتجاهات اجتماعية اقتصادية عامة تؤدي إلى إمكان نشوء سياسة حمراء خضراء. الأول هو الاقتصاد العالمي الذي يخضع لسيرورة «التراكم عبر الأزمة» الذي يفقر عشرات الملايين من الناس، ويدمر مجتمعات، ويتلف مئات آلاف الأقاليم الحيوية، ويفاقم أزمة بيئية عالمية. فالتراكم الرأسمالي المدفوع والمسير بالأزمات يحطم شروط الإنتاج ويخلق المزيد من العوز والبطالة وعدم المساواة والقلقلة الاقتصادية والتهميش، من جهة، ويؤذي (غالبا على نحو فاجع) الصحة البشرية والمجتمعات المدينية والريفية والمنظومات البيئية، من جهة أخرى. الاتجاه الثاني يتمثل في صعود الحركات البيئية المدينية والعمالية والفلاحية والاجتماعية

«تفترض الاشتراكية الإيكولوجية تطور سياسة طبقية عالمية على الأخص، أولا، نظرا إلى تنامي الجور والاستغلال الاقتصاديين، وثانيا، نظرا إلى أن التدهور البيئي يغدو على نحو متزايد قضية طبقية (لكنه نادرا ما يكون فقط قضية طبقية»

جيمس أوكونور

(*) ظهرت هذه المقالة أول مرة في كتاب Natural Causes: Essays in Ecological Marxism (New York and London: The Guilford Press, 1997). ويعاد طبعها هنا بإذن.

للدفاع عن شروط الإنتاج وشروط حياة العمال والفلاحين والنساء والمجتمعات والبيئة. تصنف هذه الحركات بآلاف الطرق، وتتبنى إيديولوجيات تتراوح بين الأصولية الدينية والقومية الرجعية وصولا إلى الكفاح المسلح من النمط العتيق الماركسي اللينيني الماوي وطيف واسع من «الحركات الاشتراكية الجديدة». وفحوى الفرضية الثالثة أن حلول الأزمة البيئية تفترض مسبقا حلولا للأزمة الاقتصادية (ولمشكلة الرأسمالية العالمية عموما) والعكس بالعكس. وتقوم السياسة الحمراء الخضراء على اعتقاد مفاده أن مجموعتي الحلول كليهما تفترضان نمطا ما من الاشتراكية الإيكولوجية والإيكولوجيا الاشتراكية [1].

وبدورها، تفترض الاشتراكية الإيكولوجية تطور سياسة طبقية عالمية على الأخص، أولا، نظرا إلى تنامي الجور والاستغلال الاقتصاديين، وثانيا، نظرا إلى أن التدهور البيئي يغدو على نحو متزايد قضية طبقية (لكنه نادرا ما يكون فقط قضية طبقية). وهذا يتضح، مثلا، من نمو الحركات المطالبة بالعدالة البيئية (والاقتصادية والاجتماعية) في الشمال و«المذهب البيئي للفقراء» في الجنوب، حيث الجماعات المهيمنة مدينة بـ «دَيْن بيئي» للأقليات المضطهدة وللعالم الثالث ككل (لأن الرخاء الاقتصادي للجماعات المهيمنة في الشمال يقوم جزئيا على الضرر البيئي اللاحق بالأقليات في الشمال والجنوب). كما يتضح أيضا من حقيقة أن النضالات العمالية والاجتماعية والبيئية الحالية تسعى لجعل أماكن العمل صحية وآمنة أكثر بالنسبة إلى العمال وإلى الجماعات ولذلك فهي تكافح من أجل مزيد من التأثير أو التحكم في التقنية وعلاقات العمل وشروط العمل إجمالا. وتتحدى الجماعات العمالية والاجتماعية والبيئية بطرق متنوعة (ضمنا إن لم يكن صراحة) معايير الإنتاج المستندة إلى قيم السوق والربح. أيضا، إن قوة العمل البشرية والتنظيم المجتمعي والبيئة هي جميعا من ضمن «شروط الإنتاج»، وبالتالي تسيَّس وتنظم بطرق متنوعة من قبل الدولة.

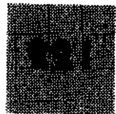
ولكن، يظل في أذهان معظم القادة العماليين والمجتمعيين والبيئيين أن الاشتراكية (من أي نمط) والإيكولوجيا متناقضتان في شروطهما. فلا يزال ينظر إلى الاشتراكيين باعتبارهم «إنتاجيين» وإلى الخضر

باعتبارهم «لا - إنتاجيين». ولا يزال معظم الاشتراكيين يعتقدون أن الإيكولوجيا مجرد أيديولوجيا تقشف أو ببساطة منظومة لضمان مناعم الحياة للطبقتين الوسطى وما فوق الوسطى. ويعتقد معظم الخضر أن الاشتراكية هي أيديولوجيا تشجع النمو بلا حد أو نهاية. والواقع أن جماعات رجال الأعمال وغيرهم يستخدمون خيارات زائفة بين «الوظائف مقابل البيئة»، و«رسملة الأرض والنمو الاقتصادي مقابل القيم المجتمعية»، و«التطور الاقتصادي مقابل المجتمع المستدام» وذلك كخطة سهلة للفصل والسيطرة.

تاريخيا، التمس الاشتراكيون علاجين لتحسين حالة العمل. الأول هو التوزيع الأكثر إنصافا للثروة والدخل. والثاني هو مستويات أعلى من الإنتاجية والإنتاج (التي نظر إليها أحيانا كشرط لمزيد من المساواة). فالإنتاجية الأكبر مطلوبة لخلق المزيد من وقت الفراغ والعطلة؛ والإنتاج الأكثر مطلوب لمطّ العجينة الاقتصادية وإخماد الصراعات حول اقتسام العجينة بشكل مناسب من قبل الطبقات المختلفة. تدنو هذه الوسائل تقريبا من برامج الاشتراكيين القدامى والاشتراكيين الديموقراطيين والأحزاب العمالية كما عملت في فترة السبعينيات (وفي بعض البلدان في فترة الثمانينيات).

ثمة على الأقل معضلتان رئيستان في هذا الأسلوب من التفكير. الأولى أنه في المجتمع الرأسمالي (بغض النظر عن كيفية «إصلاحه») من المؤكد تقريبا أن يسيء التوزيع المتساوي للثروة والدخل إلى الحوافز الاقتصادية وأن يعزز أيضا الاضطراب السياسي، وبالتالي يوهن الإنتاجية والإنتاج. والمعضلة الثانية تكمن في أن التوسع في الإنتاجية والإنتاج يفترض مسبقا مستوى عاليا (وليس منخفضا) من استغلال العمال وهذا بذاته مقدمة لمزيد من (وليس القليل من) عدم المساواة الاقتصادية.

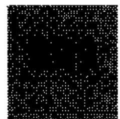
ولدى الخضر من طرفهم أيضا علاجان عامان لتدهور حالة الطبيعة. الأول هو ذاك الذي شجعه العمال والاشتراكية ذات النمط القديم : المزيد من التوزيع الأكثر تناسبا للثروة والدخل بحيث لا يدفع الفقر المنتجين إلى إتلاف الطبيعة بسبب الضرورات المادية. وحتى في الشمال، أظهر البيئيون حساسية متزايدة لاعتبارات المساواة لأن تأثير الإصلاح البيئي كان ارتداديا على نحو نمطي: إن لتلوث أماكن العمل والتلوث بالنفايات السامة أثرا على



نحو غير متكافئ في الأقليات والطبقات المنخفضة الدخل. أما العلاج الثاني فيناقض ما يقترحه العمال والاشتراكيون: نمو بطيء، أو لا نمو، أو نمو مستدام (ثمة طبعات مختلفة). إن النمو البطيء أو النمو صفر للإنتاج يخفض استعمال الطبيعة وكأنها صنبور وحوض للإنتاج البشري، وبالتالي(كما يظن) يخفض استنزاف واستهلاك الموارد الطبيعية ويخفض التلوث بمختلف أنواعه.

وبما أن توزيعا أكثر تساويا على نحو مهم للدخل والثروة يضر بالحوافز الاقتصادية، فيبدو أن المساواة المتزايدة تخفض الإنتاج وتبطئ معدل النمو الاقتصادي. والموقف الأخضر، منظورا إليه بهذا الأسلوب، يكون متسقا تماما. لكن المشكلة أنه في الاقتصاد الرأسمالي تؤدي سياسة النمو البطيء أو اللانمو إلى أزمة اقتصادية وهذه بدورها تقود إلى مزيد من التدهور البيئي لأن مشاريع الأعمال سوف تتزاحم لخفض التكاليف بمختلف الطرق. ربما يكون التحالف ممكنا بين العمال (والاشتراكيين) والخضر بخصوص إعادة توزيع الثروة والدخل لكن في الاقتصاد الرأسمالي تضر إعادة التوزيع بالإنتاجية والإنتاج وتولد أزمة اقتصادية سوف ترتد وتؤثر في كل من العمال (والاشتراكيين) والخضر.

من الواضح أنه لا توجد طريقة لعقد تحالف بين العمال (والاشتراكيين) والخضر، بالنظر إلى الأسلوب الذي تؤطّر فيه المشكلة ككل عادة. (والاستثناءات الرئيسية هي التحالفات العمالية الاجتماعية ضد تلويث أماكن العمل والملكيات العامة). فبالنسبة إلى الخضر، يعد الاشتراكيون جزءا من المشكلة وليس من الحل؛ وبالنسبة إلى العمال والاشتراكيين، يعد الخضر جزءا من المشكلة وليس من الحل. الاشتراكيون يربطون الخضر بتخفيضات الإنتاج والتقشف، وهؤلاء يطابقون بين العمال والاشتراكيين ومعدلات النمو الاقتصادي العالية، وبالتالي، مع اللا ـ استدامة الإيكولوجية. والطريقة الوحيدة للخروج من هذه المصيدة تكون بإعادة تعريف النزعة الإنتاجية: يمكن للمجتمع تحقيق مستويات عالية من الإنتاجية عبر المزيد من إعادة الاستخدام والتدوير الفعالين للمواد، وما شاكل ذلك؛ وعبر خفض استهلاك الطاقة وإدخال تعديلات على العمل ضمن مدن خضراء مستصلحة؛ وعبر الحؤول دون دوران «طاحونة المبيدات» والاستعاضة عنها

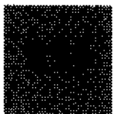


بالزراعة العضوية؛ وهلم جرا، بما في ذلك وعلى نحو مخصوص وقف تسليع العمل والأرض. وبذلك لا تتضارب العقلانية الإيكولوجية مع النزعة الإنتاجية الاشتراكية الإيكولوجية.

لقد أعلن اللا - اشتراكيون وكثيرون من الاشتراكيين السابقين أن «الاشتراكية الواقعية» تعني، في النظرية والممارسة، «الموت عند الوصول». وفي السياق النظري، يكمل المنظرون ما بعد الماركسيين للديموقراطية الجذرية ما يعتقدون أنه التشريح النهائي لجثة الاشتراكية. وفي الممارسة، في الشمال، ابتذلت الاشتراكية إلى نوع من رأسمالية الرفاه. وفي شرق أوروبا، يبدو أن فرصة الاشتراكية الديموقراطية فوِّتت قبل ما يقارب ثلاثين عاما مضت وأطيح بالاشتراكية. وفي الجنوب، تُدخل معظم البلدان الاشتراكية حوافز السوق وتصلح البنى الضرورية وتتخذ تدابير أخرى تأمل أن تمكنها من العثور على موضع ملائم في السوق العالمية. وفي كل مكان، يبدو أن اقتصاد السوق وأفكار الديموقراطية الليبرالية، من اليمين، وأفكار الديموقراطية الجذرية من اليسار، تَدُعُّ الاشتراكية والأفكار الاشتراكية.

في هذه الغضون، ظهرت على مسرح السياسة العالمية قوة جديدة مؤثرة، إنها الحركة البيئية أو الخضراء التي تضع الأرض في المقام الأول وتجعل حفظ التكامل الإيكولوجي للكوكب القضية الأساسية. إن الصعود المتزامن للسوق الحرة والخضر، إلى جانب تدني أحوال الاشتراكية، يوحيان بأن للرأسمالية حليفا في حربها ضد الاشتراكية. وقد انتهت الأمور إلى أن تكون هذه هي القضية في الواقع. إن معظم، إن لم يكن كل، الخضر ينبذون الاشتراكية باعتبارها غير ذات صلة بقضيتهم. وبعضهم يهاجم الاشتراكية ويعدها خطرا. ويسارعون خصوصا إلى إدانة واتهام أولئك الذين يحاولون المواءمة بين الإيكولوجيا والماركسية [٢]. والشعار الأخضر الشهير، «لا يسار ولا يمين، بل خارج التكتلات السياسية» [٣] غني بنفسه عن البيان.

لكن معظم الخضر أيضا ليسوا أصدقاء للرأسمالية كما هو واضح من الشعار الأخضر. ومن ثم ينبثق سؤال، مع من يتحالف الخضر؟ الجواب الفج على ذلك أنهم يتحالفون مع «المزارعين الصغار وأصحاب الأعمال المستقلين»،



أي أولئك الذين يسمون عادة «الفلاحين» و«البورجوازيين الصغار»؛ والحالمين بـ «المدن النقية» ومخططيها؛ والتكنوقراط أصحاب شعار «الصغير جميل» [*]؛ والحرفيين والتعاونيين، والآخرين المنخرطين في الإنتاج الصديق للبيئة. وفي الجنوب، يدعم الخضر نمطيا لامركزية تنظيم الإنتاج ضمن سياسة مجتمعية قروية؛ وفي الشمال يقرن الخضر أنفسهم مع السياسة البلدية والمحلية بأنماطها جميعا.

وعلى سبيل المقابلة، ربما يدعى التيار الرئيسي من البيئيين «الخضر المزيفين» [٤]. يدعم هؤلاء البيئيون القوانين التنظيمية البيئية المنسجمة مع الربحية وتوسع الرأسمالية العالمية، مثلا، الحفاظ على الموارد من أجل ربحية طويلة الأمد وقوانين تنظيمية ذات توجه ربحي أو لإلغاء التلوث. وهم يتحالفون نمطيا مع المصالح القومية والدولية. وهؤلاء، في الولايات المتحدة، هم الإصلاحيون البيئيون وجماعات الضغط والمحامون وآخرون مرتبطون بمعظم المنظمات ويشكلون «مجموعة العَشْر» الشهيرة.

وفيما يخص الإيكولوجيا، التي على الأقل تتلون بالشعبية، فإنها تتحفظ لا ضد الشركات الكبرى والدولة القومية والتخطيط المركزي فحسب، بل أيضا ضد التيار الرئيسي في المذهب البيئي.

ولذلك ترتبط الإيكولوجيا (في الاستعمال الحالي) بـ «المحليّة localism» التي كانت نمطيا معارضة للسلطات المركزية للرأسمالية. فإذا وضعنا اثنين مقابل اثنين، أمكننا الاستنتاج بأن الإيكولوجيا والمحلية بكل تنويعاتهما الثرية قد اتحدا لمعارضة كلا الرأسمالية والاشتراكية. فالمحلية تستخدم الإيكولوجيا وسطا لها والإيكولوجيا تستخدم المحلية عربة لها. إن كلا منهما فحوى وسياق للآخر. فاللامركزية تعبير عن نمط معين من علاقات الإنتاج الاجتماعية المرتبطة تاريخيا بخاصية الكسب الذاتي والمشروعات الصغيرة. والإيكولوجيا تعبير عن نمط معين من العلاقة بين الكائنات البشرية والطبيعة ـ علاقة تشدد على التنوع الحيوي وتكامل المنظومات البيئية المحلية والإقليمية، وما شاكل ذلك. تشكل الإيكولوجيا والمحلية، سوية، النقد السياسي والاقتصادي الأكثر ظهورا للرأسمالية (واشتراكية الدولة التقليدية) اليوم.

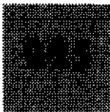
(*) Small is beautifu: يتخصر هذا الشاعر تفضيلات البيئيين لنمط حياة مختلف عن نمط الحياة السائد في الحضارة المعاصرة والذي يميل الى كل ما هو ضخم وكبير وهائل وسريع... الخ ـ (المترجم).

وإضافة إلى حقيقة أن الإيكولوجيا والمحلية تعارضان الرأسمالية العالمية والدولة القومية، ثمة سببان لكونهما حليفين طبيعيين. أولا، تشدد الإيكولوجيا على الخصوصية المكانية في التبادل بين النشاط المادي البشري والطبيعة، وتعارض، بالتالي، كلا من التقييم التجريدي للطبيعة من قبل الرأسمال وفكرة التخطيط المركزي للإنتاج، إلى جانب معارضة المقاربات المركزية في القضايا العالمية عموما [٥]. إن مفاهيم الخصوصية المكانية في الإيكولوجيا، والرزق المحلي أو اقتصاد الاكتفاء الذاتي التقريبي، ومبادئ العون الذاتي المجتمعي، والأشكال المباشرة من الديموقراطية، تبدو جميعا منسجمة إلى درجة كبيرة.

ثانيا، لقد تفكك المفهوم الاشتراكي عن «الجماهير» وحلت محله «سياسة الهوية» و«سياسة المكان»، حيث تحظى العوامل الثقافية والبيئية، على التوالي، بالمنزلة الرفيعة. وتبدو فكرة خصوصية الهويات الثقافية منسجمة بيسر مع الخصوصية المكانية في الإيكولوجيا وذلك في سياق مفهوم للعمل الاجتماعي معرف بلغة الجغرافيا الإيكولوجية. والأمثلة الأكثر إثارة اليوم هي نضالات السكان الأصليين للمحافظة على ثقافاتهم وأنماط رزقهم سليمة معافاة. ففي هذه الحالة، يؤول أمر النضال لإنقاذ الثقافات المحلية والمنظومات البيئية المحلية ليكون معبرا عن جانبين مختلفين للكفاح ذاته.

ومن جهته (كما لاحظنا أعلاه)، يظل أغلب اليسار التقليدي، إلى جانب النقابات، مركزا على زيادة الإنتاجية والنمو والتنافسية الدولية، أي على الوظائف والأجور، أو على مزيد من العمل المأجور - وليس على إلغاء الاستغلال بل (إذا حصل) على تقليل الاستغلال. لا يرغب هذا الشطر من اليسار أن يُرى بأي حال مدافعا عن سياسات متطابقة مع «التقشف الاقتصادي» أو سياسات يعتقد زعماء العمال وآخرون أنها تهدد المكاسب الاقتصادية السابقة التي ظفرت بها الطبقة العاملة. (إن النضالات النقابية والعمالية من أجل شروط صحية وآمنة داخل وخارج أماكن العمل ترتبط على نحو جلي وبطرق إيجابية بالنضالات الإيكولوجية الأوسع).

إن معظم أولئك الذين يعارضون المزيد من النمو والتطور يشكلون التيار الرئيسي من البيئيين من الطبقة الوسطى المدينية الذين يحصلون على السلع الاستهلاكية التي يرغبون بها ولديهم أيضا الوقت والمعرفة لمعارضة السياسات



والممارسات الخطرة بيئيا. ولذلك يبدو أن أي جهد للعثور على موضع للطبقة العاملة في هذه المعادلة، أي السعي للمزاوجة بين العمال (والاشتراكية) والإيكولوجيا، محكوم بالإخفاق من البداية.

وعلى الرغم من ذلك فقد لاحت السياسة الخضراء اليسارية بضروبها المختلفة في جميع البلدان الرئيسية في العالم. وإحدى المبادرات الجريئة في العالم «المتقدم» هي الائتلاف النيوزيلاندي الذي تشكل في العام ١٩٩١ وضم الخضر وحركة تقرير المصير في ماوري وحزب العمال الجديد وأحزاب أخرى صغيرة. وفي الثمانينيات، ربما كان حزب الخضر الألماني التجمع الأخضر اليساري الأكثر تأثيرا في العالم. وإجمالا، يوجد في بلدان أوروبا الغربية تنوع عريض من الاتجاهات اليسارية الخضراء والخضراء اليسارية. فعلى سبيل المثال، إن حزب اليسار الأخضر في هولندا والحزب الاشتراكي الأخضر في النرويج هما محاولتان واعيتان لدمج الاتجاهات السياسية الخضراء الحمراء في العملية البرلمانية. وجماعة البديل الأخضر الأحمر في فرنسا، وشبكة الخضر - الحمر في بريطانيا هما تجمعان صغيران لكنهما ولّدا أفكارا نظرية وعملية مؤثرة. ولعلنا نذكر أيضا المؤتمرات الخضراء للحزب الديموقراطي الجديد في كندا، والحركات في الولايات المتحدة الساعية إلى تخفيض السموم أو التخلص منها والكفاح من أجل العدالة البيئية؛ وهذه متأثرة بعمق بأعمال باري كومونر الذي يطالب بتخفيض الانبعاثات السامة من المصدر، و«السيطرة الاجتماعية على التقنية»، والتخطيط الاقتصادي استنادا إلى «فهم علمي عميق للطبيعة». وفي الشمال، ثمة أيضا الكثير من مجموعات التضامن الخضراء اليسارية/ اليسارية الخضراء، إلى جانب اخضرار الأحزاب العمالية والاشتراكية والشيوعية السابقة، حتى إن بتردد وعلى مضض. وفي الجنوب، ثمة آلاف من المنظمات، الانتخابية وغيرها، التي تمتلك منظورا يساريا أخضر؛ وتعبر عن حركات ريفية ومدينية (مثلا، حركة الزاباتيين في المكسيك، وحركة العمال القرويين المحرومين من الأراضي في البرازيل) تطرح القضايا البيئية إلى جانب السياسية والاقتصادية الاجتماعية. وفي بلدان الجنوب الضخمة شبه - الإمبريالية (كالبرازيل والمكسيك والهند) حيث تناقضات التطور المركب واللامتكافئ

تكون أكثر حدة، ثمة حركات بيئية جديدة تجذب الكثيرين من الطبقة العاملة التقليدية، وأيضا حركات «فلاحية» جديدة تهتم بالقضايا البيئية. ولا ينبغي نسيان التجربتين النيكاراغوية والكوبية، اللتين ألّفتا بين السياسات الهادفة إلى إصلاحات بيئية عميقة واشتراكية الدولة التقليدية والشعبية، على التوالي (٦).

ثمة أسباب وجيهة للاعتقاد أن هذه الاتجاهات الاشتراكية وغيرها، مهما تكن مؤقتة وتجريبية، ليست جهدا فاشلا، وأنها تتيح لنا مناقشة الإيكولوجيا والاشتراكية كما لو أنهما غير متناقضتين في اعتباراتهما (وهذا صحيح بشكل واضح خصوصا في الحركات البيئية الجذرية المدينية)، أو، بتعبير آخر، ثمة أسباب وجيهة للاعتقاد أن تناقضات الرأسمالية العالمية بذاتها قد خلقت شروط ظهور اتجاه اشتراكي إيكولوجي. ويمكن جمع هذه الأسباب تحت عنوانين عامّين. الأول يخص أسباب ونتائج الأزمة البيئية والاجتماعية العالمية من أواسط السبعينيات وحتى اليوم. والثاني يخص طبيعة القضايا البيئية الأساسية، ومعظمها، وطنية ودولية إلى جانب كونها محلية، في نطاقها.

أولا، إن حيوية الرأسمالية الغربية منذ الحرب العالمية الثانية قد استندت في جزء كبير منها إلى الإخراج الكثيف من الحسبان للتكاليف الاجتماعية والبيئية للإنتاج. ومنذ تباطؤ النمو الاقتصادي العالمي في أواسط السبعينيات، أصبحت قضايا الاشتراكية والإيكولوجيا أكثر إلحاحا من أي فترة في التاريخ. وقد أدى «تراكم الرأسمال عبر الأزمة» خلال العقدين المنصرمين من النمو البطيء في الغرب إلى توليد نتائج مدمرة، ليس على توزيع الثروة والدخل ومعايير العدالة الاجتماعية ومعاملة الأقليات وما شاكل ذلك، بل أيضا على سلامة المجتمع والبيئة. وإن عبارة «الاختلال المتسارع للطبيعة (المؤنسنة)» تلخص بإتقان كل هذا. اجتماعيا، كان ثمة المزيد من الفقر المدقع والعنف وازدياد البؤس في شتى أنحاء العالم، خصوصا في الجنوب؛ وبيئيا، تلويث أقاليم بأكملها، والتسبيب بالندرة، وترقق طبقة الأوزون، ومفعول الدفيئة، والتعدي على التنوع الحيوي والغابات المطيرة والحياة البرية. وطفت على السطح قضايا العدالة الاجتماعية الاقتصادية والبيئية كما لم تشهدها أي حقبة من قبل؛ وفي الواقع، يتضح على نحو متزايد أنهما وجهان للسيرورة التاريخية نفسها.

ونظرا إلى معدل النمو البطيء نسبيا في الطلب على السوق في أنحاء العالم منذ أواسط السبعينيات، كانت المشروعات الرأسمالية أقل قدرة على الدفاع عن، أو تعويض، أرباحها بتوسيع أسواقها وبيع المزيد من السلع في أسواق مزدهرة. وبدلا من ذلك، سعى الرأسماليون الكبار والصغار على حد سواء إلى إنقاذ أنفسهم من أزمة عميقة بشكل رئيسي من خلال التوسع في الصادرات وخفض التكاليف ورفع معدلات استغلال العمل واستنزاف وإنهاك الموارد الطبيعية وإتلاف تكامل المجتمعات المحلية.

إن «لإعادة الهيكلة الاقتصادية الاجتماعية» هذه مفعول مزدوج. فقد دفع خفض التكاليف كثيرا من الرأسماليين، إن لم يكن معظمهم، إلى إخراج المزيد من التكاليف الاجتماعية والبيئية من الحسبان، أو إلى إيلاء انتباه أقل للبيئة العالمية والتلوث واستنزاف الموارد وصحة وسلامة العمال والإنتاج الآمن (وأثناء ذلك فعالية متزايدة في استهلاك الطاقة والمواد الخام في المصانع). ولذلك تفاقمت وتعمقت الأزمة البيئية الحديثة كنتيجة لأساليب الرأسمالية في إعادة تنظيم نفسها لاجتياز أزمتها الاقتصادية الأخيرة.

أضف إلى ما تقدم أن التفاوتات الجديدة والعميقة في توزيع الثروة والدخل هي حاصل الازدياد على نطاق العالم في معدل استغلال العمل. فمثلا، في الولايات المتحدة في الثمانينيات وأوائل التسعينيات، ازدادت المداخيل الخاصة أسرع بثلاث مرات من متوسط الأجور التي بقيت راكدة طوال ٢٠ عاما. وقد استندت معدلات الاستغلال العالية إلى القدرة على ظلم العمال غير المسجلين وإعاقة النقابات العمالية والأحزاب الديموقراطية الاجتماعية والنضالات في سبيل العدالة الاجتماعية عموما، وخصوصا في الجنوب. وليس مصادفة أن في تلك المناطق من العالم حيث التدهور البيئي أعظم - أمريكا الوسطى، مثلا - ثمة فقر أعظم وصراع طبقي أشد. كما أن تأنيث الفقر جزء جوهري من هذا الاتحاد إلى التدمير البيئي. فالطبقة العاملة، والأقليات المضطهدة، والنساء، وفقراء الأرياف والمدن، في طول العالم وعرضه هم المجموعات التي تعاني أكثر من كلا الاستغلالَيْن الاقتصادي والبيئي. إن أعباء «إعادة الهيكلة الاقتصادية» والتدمير البيئي على حد سواء تلقي بثقلها على نحو غير متكافئ على هذه المجموعات.

إن الرأسمالية المسيرة بالأزمات والقائمة عليها قد دفعت بالقضايا التقليدية للاشتراكية والقضايا البيئية الجديدة نسبيا («جديدة» من حيث الوعي العام بها) إلى قمة جدول الأعمال السياسي. والرأسمالية بحد ذاتها تتحول لتصبح نوعا من وسيط الزواج بين الاشتراكية والإيكولوجيا، أو لتصبح أكثر حذرا، فإذا لم يكن ثمة توقع لهذا الزواج، فعلى الأقل ثمة فرص للخطبة.

وتتمثل النقطة الثانية في أن أغلب المشكلات البيئية في طول العالم وعرضه لا يمكن الانصرف إليها على نحو كافٍ على المستوى المحلي (الإيكولوجي/ الجغرافي). وأحد أسباب ذلك يتعلق بالمفهوم الأخضر عن «الخصوصية المكانية» التي تعني أنه يوجد في أي إقليم أو منطقة معينة تنوع عريض من الشروط. ولذلك تكون وحدة الإنتاج المعقولة بيئيا صغيرة المقياس بالضرورة؛ أي أن الخصوصية المكانية تُعادَل (خطأ) بـ «المحلي». لكن هذه الخصوصية لا تشير فقط أو بشكل رئيسي إلى مقياس العمليات المتضمَّنة في النشاط الإنتاجي، بل أيضا (أو بدلا من ذلك) إلى العلاقة الضرورية بين هذا النشاط وشروطه الضرورية؛ والتي ربما تكون، بلغة المقياس، إقليمية أو وطنية أو حتى عالمية في مداها. فمثلا، إن التكاثر في المصائد السمكية يفترض أن صناعة الصيد قادرة على التعامل مع عواقب نشاطها الصيدي وفق الشروط الضرورية الخاصة بالمصائد (مثلا، مياه المحيط النظيفة، المصائد السمكية في أماكن أخرى... إلخ). فلا يمكن تجاهل هذه الشروط كما لا يمكن إخراجها من الحسبان دون الإضرار بالقدرة الإنتاجية للنشاط موضع البحث. وحتى (أو خصوصا) عندما يكون لتدهور المنظومات البيئية المحلية حلول محلية، فإن بعض الآليات التخطيطية مطلوبة لدمج المحلي بـ «العام» أو «الكلي». يكتب ريتشارد ليفينس آخذا الزراعة باعتباره، «قد يبدو أن الإنتاج الواسع النطاق منافٍ بحد ذاته للحساسية الإيكولوجية إزاء الشروط المحلية والالتزام بالتنوع. لكن هذا فهم خاطئ. إن وحدة التخطيط (مثلا، للسيطرة على آفة معينة) لابد أن تكون كبيرة بما يكفي للأخذ بالاعتبار وبدقة تكامل مجموعة منوعة من الشروط، في حين أن وحدة الإنتاج ستكون أصغر بكثير وتعكس متطلبات النماذج المتعددة الثقافات والمتنوعة.



إن أغلب المشكلات البيئية، إلى جانب المشكلات الاقتصادية الاجتماعية التي هي سبب ونتيجة للمشكلات البيئية، لا يمكن حلها على المستوى المحلي فقط. فالتخطيط الإقليمي والوطني والدولي ضروري أيضا. وفي المآل، إن نواة الإيكولوجيا هي التواكل بين مواقع ومشكلات نوعية والحاجة إلى وضع الردود المحلية في سياقات إقليمية ووطنية ودولية، أي، دمج المحلي والمركزي في إطار أشكال سياسية واقتصادية اجتماعية ديموقراطية جديدة.

ومن المطلوب تحديد الأولويات الوطنية والدولية للتعامل مع مشكلات التزود بالطاقة والموارد غير المتجددة عموما، لا للجيل الحالي فقط بل خصوصا للأجيال المستقبلية. إن مُتاحية الموارد الطبيعية الأخرى، كالماء مثلا، هي قضية إقليمية بشكل رئيسي، لكن في أجزاء عديدة من الكرة الأرضية تكون قضية وطنية أو دولية. ويصح الأمر عينه على كثير من الغابات، أو، لنأخذ، مثلا، مشكلة استنزاف التربة التي تبدو محلية أو خاصة بموقع محدد. فبقدر ما يكون ثمة مشكلات في كمية ونوعية التربة، أو في كمية ونوعية المياه، في البلدان المصدرة للغذاء، كالولايات المتحدة، تتأثر أيضا البلدان المستوردة للغذاء. زد على ذلك أن التلوث الصناعي والزراعي من شتى الأنواع يعبر الحدود المحلية والإقليمية والوطنية. والأمثلة البارزة على ذلك تلوث المحيطات والمطر الحمضي ونضوب طبقة الأوزون والاحترار العالمي.

تثير المحلية أيضا الخطر المتمثل في أن الناس سوف يؤسسون مقاومتهم للنيوليبرالية والعولمة استنادا إلى إحساسهم بالمكان وحده - وليس أيضا إلى ذاتية العمال، والنساء، والثقافات الفلاحية، والأقليات المضطهدة، وهلم جرا [٨].

وثمة أخيرا مشكلة المساواة أو التوزيع. فما تمنحه الموارد الطبيعية يتفاوت إلى حد كبير من مكان إلى مكان آخر، ويستلزم شيئا من السلطة المركزية لإعادة توزيع الثروة والدخل من المناطق الغنية إلى الفقيرة. وأيضا، «إن إحدى الحجج المقبولة من أجل توجيه الموارد إلى قطاعات محددة من السكان ومن أجل امتلاك سيطرة محكمة على انسياب الموارد تتمثل في الدرجة العالية من اللامساواة التي توجد عادة في بلدان العالم الثالث (وبين هذه البلدان وبلدان الشمال - أوكونور) [٩]».

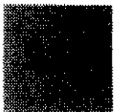


عندما نوسع مفهوم الإيكولوجيا ليشمل البيئات المدينية فإن مشكلات النقل والازدحام في المدن، والإيجارات العالية والإسكان، والمخدرات (التي تبدو مشكلات محلية قابلة لحلول محلية) تتحول لتصبح قضايا عالمية تتعلق بالمضاربات المالية، وبالطرق التي تعمل بها أسواق المراهنات ويخصص وفقها الرأسمال النقدي عبر العالم؛ وكذلك افتقاد الأسواق الأجنبية للمواد الخام والمواد الغذائية «الشرعية» في البلدان المنتجة للمخدرات؛ وكذلك غياب التخطيط الإقليمي والوطني والدولي للبنيات التحتية الموجهة إلى الحاجات المباشرة للناس.

وعندما نوسع أيضا مفهوم الإيكولوجيا ليشمل العلاقة بين الصحة البشرية وحسن الحال والعوامل البيئية، آخذين بالاعتبار الحراك المتزايد للعمالة وطنيا ودوليا، والهجرة والنزوح المتعاظمين، والنمو الانفجاري في التجارة والاستثمارات الخارجية، فإننا في كل ذلك نتحدث عن مشكلات حلولها فقط أو بشكل رئيسي وطنية ودولية.

أخيرا، عندما نبحث مسألة التقنية ونقلها، والعلاقة بين التقنيات الجديدة والبيئات المحلية والكوكبية، آخذين في الاعتبار أن التقنية المهيمنة ونقلها موضع احتكار، إلى هذا الحد أو ذاك، من قبل الشركات الدولية والدول الوطنية، فإننا هنا أيضا أمام قضية وطنية ودولية.

وصفوة القول أن لدينا أسبابا وجيهة للاعتقاد أن كلا مسببات وعواقب، وأيضا حلول، أغلب المشكلات البيئية هي وطنية ودولية (أي، تتعلق بالاقتصادات الوطنية وبالاقتصاد العالمي). لذلك، بعيدا عن كونهما متنافرين، يمكن للاشتراكية والإيكولوجيا أن يتوافقا. فالاشتراكية تحتاج إلى الإيكولوجيا لأن هذه الأخيرة تشدد على الخصوصية المكانية والتبادلية، إلى جانب الأهمية المركزية التي توليها للتبادلات المادية ضمن الطبيعة وبين المجتمع والطبيعة. والإيكولوجيا تحتاج إلى الاشتراكية لأن هذه الأخيرة تشدد على التخطيط الديموقراطي وعلى الدور الأساسي للتبادلات الاجتماعية بين الكائنات البشرية وفي المقابل، إن المنظمات أو الحركات الشعبية المقتصرة على المجتمع أو المجالس البلدية أو القرى، لا يمكنها بذاتها التعامل مع معظم الجوانب الاقتصادية والبيئية الناجمة عن النزعة التدميرية العامة للرأسمالية العالمية، وأقل من ذلك مع الجدل المدمِّر بين الأزمتين الاقتصادية والبيئية.



عندما نزعم أن الإيكولوجيا والاشتراكية تستلزم كل منهما الأخرى، يكون السؤال المنطقي هو، لماذا لم تتفقا قبل الآن؟ لماذا، خصوصا، عُدَّت الماركسية غير صديقة للبيئة، والعكس بالعكس؟ أو لنطرح السؤال بطريقة أخرى، أين تخطئ الاشتراكية من الناحية البيئية؟

إن المعيار والنظرة المضبوطة (في اعتقادي) هما أن الاشتراكية عرفت نفسها كحركة سوف تكمل المهام التاريخية لإنجاز وعود الرأسمالية. وهذا عنى شيئين، أولا: أن الاشتراكية سوف تترجم المضمون السياسي والاجتماعي الحقيقي للمزاعم الصورية للرأسمالية فيما يتعلق بالمساواة والحرية والإخاء. وثانيا: أن الاشتراكية سوف تحقق وعد الوفرة المادية التي لم تستطع الرأسمالية المدفوعة بالأزمات تحقيقه. النقطة الأولى تخص المدلولات السياسية والأخلاقية للاشتراكية، والثانية تخص المدلول الاقتصادي.

وقد كان واضحا طوال فترة مديدة ولكل امرئ تقريبا أن هذا البناء للاشتراكية قد أخفق في كلا الاعتبارين. فأولا، بدلا من مجتمع سياسي أخلاقي تخضع فيه الدولة للمجتمع المدني، حصلنا على دولة الحزب البيروقراطية - وبالتالي كانت إحدى مبررات المحاولة ما بعد الماركسية للتوفيق بين متطلبات العدالة الاجتماعية والليبرالية.

ثانيا، وعلى صلة بالنقطة الأولى، بدلا من الوفرة المادية حصلنا على الأزمة الاقتصادية للاشتراكية - وبالتالي كانت المحاولة ما بعد الماركسية للتوفيق ليس بين متطلبات العدالة الاجتماعية والليبرالية فحسب، بل بينهما وبين الأسواق وحوافز السوق.

لكن التركيز على هذين الإخفاقين الواضحين يحجب قضيتين أخريين انتقلتا إلى قلب النقاشات السياسية في العقد أو العقدين الماضيين. الأولى أن البناء السياسي والأخلاقي للاشتراكية والمستعار من المجتمع البورجوازي أبطل أي ممارسة سياسية أو أخلاقية غير متمركزة بشريا على نحو كامل تقريبا، إلى جانب أنه انتقص من أو تجاهل التبادلية و«حركية الحقيقة». وفحوى القضية الثانية أن المفهوم الاقتصادي عن الوفرة والمستعار من الرأسمالية (مع بعض التعديلات، طبعا) أبطل أي ممارسة مادية لا تطوِّر القوى المنتجة، حتى عندما

تكون هذه عمياء عن اقتصاد الطبيعة. ولعل خطة ستالين لسيبيريا الخضراء، التي من حُسن الطالع أنها لم تنفذ أبدا، أكثر الأمثلة النابية على ذلك.

هاتان القضيتان أو الإخفاقان، أولهما يتعلق بالسياسة والأخلاق وثانيهما بالعلاقة بين الاقتصاد البشري واقتصاد الطبيعة، يرتبطان بإخفاق المادية التاريخية نفسها. ولذلك يحتاجان للانكباب عليهما بلغة طرائقية، ونظرية وعملية أيضا (انظر الفصل الأول من كتاب «قضايا الطبيعة: مقالات في الماركسية الإيكولوجية» Natural Causes: Essays in Ecological Marxism).

لقد تصدعت المادية التاريخية في ناحيتين رئيسيتين. وقد مال ماركس إلى تجريد دراساته للعمل الاجتماعي، أي تقسيم العمل، من الثقافة والطبيعة على حد سواء. كما أن المفهوم المتطور والثري عن العمل الاجتماعي الذي يشمل ثقافة المجتمع واقتصاد الطبيعة لا يمكن العثور عليه لدى ماركس أو المادية التاريخية التقليدية.

يتمثل الصدع الأول في أن المفهوم التقليدي عن القوى المنتجة يتجاهل أو ينتقص من حقيقة أن هذه القوى اجتماعية بطبيعتها، وتتضمن نموذج التعاون الذي يتطبع بعمق بمعايير وقيم ثقافية خاصة.

ويتمثل الصدع الثاني في أن المفهوم التقليدي عن القوى المنتجة يتجاهل أو ينتقص أيضا من حقيقة أن هذه القوى طبيعية إضافة إلى كونها اجتماعية.

ويجدر بنا تذكر أن أنجلز نفسه قد أطلق على الماركسية تسمية «المفهوم المادي للتاريخ»، حيث «التاريخ» هو الاسم و«المادي» هو المقيِّد النحوي للاسم. يحفظ الماركسيون عن ظهر قلب التعبير التالي؛ «في الحياة المادية يجري إنتاج وإعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية بين البشر»، لكنهم على نحو أقل بكثير يعلمون تعبيرا مهما آخر هو، «في الحياة الاجتماعية يجري إنتاج وإعادة إنتاج العلاقات بين البشر والطبيعة». ويألف الماركسيون جيدا «سيرورة العمل» حيث البشر فاعلون نشيطون، لكنهم أقل ألفة بـ «سيرورة الإشراف» أو «سيرورة الرعاية» المميزة للزراعة والحراجة والنشاطات الأخرى القائمة على الطبيعة، حيث البشر شركاء منفعلين أكثر، أو عموما، حيث كلا الطرفين «فاعلين نشيطين» عبر طرق معقدة متآثرة.



لقد كرر ماركس موضوعة أن النشاط المادي للكائنات البشرية له وجهان هما العلاقة الاجتماعية إلى جانب العلاقة المادية؛ وبكلمات أخرى، إن الإنتاج الرأسمالي أنتج وأعاد إنتاج نمط محدد من الاستغلال وبنية طبقية محددة إلى جانب الأساس المادي للمجتمع. لكن ماركس في تصميمه على إظهار أن الحياة المادية هي أيضا حياة اجتماعية، اتجه إلى الانتقاص من الحقيقة المقابلة والمساوية في الأهمية وفحواها أن الحياة الاجتماعية هي أيضا حياة مادية. لنطرح النقطة ذاتها على نحو آخر، ففي الصيغة التالية، «الحياة المادية تحدد الوعي»، شدد ماركس على فكرة مفادها أنه نظرا إلى كون الحياة المادية منظمة اجتماعيا فإن علاقات الإنتاج الاجتماعية تحدد الوعي. وقد تغاضى عن حقيقة معادلة في صحتها ومفادها أنه نظرا إلى كون الحياة المادية هي أيضا نشاط متبادل بين الكائنات البشرية والطبيعة، فإن هذه العلاقات المادية أو الطبيعية تحدد أيضا الوعي. وقد تطرق إلى هذه النقاط، على نحو ضعيف أو قوي، عدد من الناس، مع أنه لم يجر أبدا دمجها أو تطويرها في سياق نسخة معدلة من المفهوم المادي للتاريخ.

كما أُلمع أيضا إلى السبب الذي جعل ماركس يرفع من شأن التاريخ (ولو أنه استبعد الثقافة) ويحط من شأن الطبيعة. والسبب في ذلك أن المشكلة التي واجهت ماركس في عصره تمثلت في إظهار أن علاقات الملكية الخاصة الرأسمالية كانت تاريخية الطابع وليست طبيعية. لكن ماركس استغرق جدا في نقد أولئك الذين طبّعوا، وبالتالي سرمدوا، علاقات الإنتاج الرأسمالية والتنافس والسوق العالمية، حتى أنه أخفق في التشديد بما يكفي على حقيقة أن تطور الأشكال المصنوعة بشريا من «الطبيعة الثانية» لا يجعل الطبيعة طبيعية على نحو أقل. وهذا هو الثمن الذي دفعه مقابل قيامه بقلب المادية المنفعلة عند فويرباخ والمثالية الفاعلة عند هيغل رأسا على عقب وتحويلها إلى دمغته الخاصة من المادية الفاعلة. وكما كتبت كات سوبير، «الحقيقة هي أن الماركسية في حرصها على الإفلات من إلصاق تهمة الاختزالية البيولوجية بها، اتجهت لتكون فريسة لشكل غير أخلاقي من الاختزالية، وفي زعمها هيمنة العوامل الاجتماعية على العوامل الطبيعية تخطف، بكل ما في الكلمة من معنى، البيولوجيا بعيدا



عن الوجود معهما سوية»[١٠]. ومن ثم تدعو سوبير إلى «بيولوجيا اجتماعية». ونستطيع على نحو مكافئ أن ندعو إلى «كيمياء اجتماعية»، و«هيدرولوجيا اجتماعية»، وهلم جرا، وبالتالي إلى «إيكولوجيا اجتماعية» تعني عند الاشتراكيين «إيكولوجيا اشتراكية».

يفرض الخضر على الحمر إيلاء انتباه دقيق للتبادلات المادية بين البشر والطبيعة وللقضية العامة المتصلة بالاستغلال البيولوجي، بما في ذلك الاستغلال البيولوجي للعمال، وكذلك يفرضون عليهم تبني الحساسية الإيكولوجية. ويحاول بعض الحمر تعليم الخضر إيلاء انتباه أدق لعلاقات الإنتاج الرأسمالية والتنافس والسوق العالمية، وما شاكل - وذلك كي يتحسس الخضر استغلال العمال وموضوعات الأزمة الاقتصادية والعمل الاجتماعي. ويعلم النسويون كلا من الخضر والحمر إيلاء انتباه لعالم التكاثر وعمل النساء عموما.

فما الذي تعنيه الاشتراكية الخضراء من الناحية السياسية؟ يريدنا الوعي الأخضر أن نضع «الأرض أولا»، وهذا يمكن أن يعني أي شي تريد أن يعنيه سياسيا. وكما ذكرنا سابقا، فإن ما يعنيه معظم الخضر في الشطر الأكبر من ممارستهم هو سياسة المحلية. وفي المقابل، كانت «المركزية» تاريخيا موضع تفضيل النظرية والممارسة الحمراء المحضة.

إن تركيب الاشتراكية والإيكولوجيا جدليا لا يعني للوهلة الأولى تعريف مقولة جديدة تحتوي عناصر من كليهما بل في الواقع غير ذلك. فما نحتاج إلى تركيبه سياسيا هو المحلية (أو اللامركزية) مع المركزية، أي، القرار - الذاتي والتخطيط الشامل، التعاون وضبط الإنتاج. وبالعودة إلى الموضوع الرئيسي، إن المحلية لوحدها لن تنجح سياسيا والمركزية تتخرب ذاتيا. كما أن إلغاء الدولة لن ينجح؛ والتعويل على الدولة الديموقراطية الليبرالية حيث لـ «الديموقراطية» مجرد معنى إجرائي أو صوري، لن ينجح أيضا. وفي اعتقادي أن الشكل السياسي الوحيد الذي قد ينجح وقد يناسب بشكل جلي كلا من المشكلات البيئية ذات الخصوصية المكانية والقضايا العالمية، هو دولة ديموقراطية - دولة تكون فيها إدارة تقسيم العمل الاجتماعي منظمة ديموقراطيا[١١].



أخيرا، إن الشكل الإيكولوجي الوحيد الذي قد ينجح هو تركيب جدلي لنوعين من التبيؤ، «البيولوجيا الاجتماعية» التي تُعنى بالسهول الساحلية والنجود والدورة المائية المحلية، وما شاكل ذلك، واقتصاد الطاقة و«علم المناخ الاجتماعي» الإقليمي والعالمي، وغيرهم، على صعيد الكرة الأرضية - وهذا يعني، بشكل عام، نشوء اقتصاد الطبيعة المعرّف بلغة محلية وإقليمية ودولية. ويمكن أن نعبر عن النتيجة بشكل مختلف فنقول إننا نحتاج «الاشتراكية» على الأقل كي نجعل علاقات الإنتاج الاجتماعية شفافة، وكي نضع حدا لاستغلال الإنسان من قبل الإنسان، ونحتاج «الإيكولوجيا» على الأقل كي نجعل قوى الإنتاج الاجتماعية شفافة، وكي نضع حدا لتدهور وتدمير الأرض.



25

ما هي الإيكولوجيا الاجتماعية؟

موراي بوكتشين

إن ما يحدد بالضبط «اجتماعية» الإيكولوجيا الاجتماعية هو إقرارها بحقيقة غالبا ما تم تجاوزها، وفحواها أن جميع مشكلاتنا البيئية الحالية تقريبا تنشأ عن مشكلات اجتماعية مستحكمة. وفي المقابل، لا يمكن فهم المشكلات البيئية الحالية بوضوح، عدا عن حلها، من دون التعامل المصمّم مع المشكلات ضمن المجتمع. ولجعل هذه النقطة أكثر تعيينا نقول: إن النزاعات الاقتصادية والإثنية والثقافية والجنسانية، من بين أخرى كثيرة، تكمن في قلب معظم الاختلالات البيئية الخطيرة التي نواجهها اليوم، بمعزل - بالتأكيد - عن تلك التي تولدها الكوارث الطبيعية.

إذا كانت هذه المقاربة تبدو إلى حد ما مغرقة في «سوسيولوجيتها» عند أولئك البيئيين الذين يطابقون المشكلات البيئية مع حماية الحياة البرية والبراري، أو على نطاق

«الحقيقة هي أن الكائنات البشرية لا تنتمي وحسب إلى الطبيعة، بل هي نتاج سيرورة تطورية طبيعية طويلة»

موراي بوكتشين

أوسع، مع «غايا» Gaia و«تفرّد» كوكب الأرض؛ فلعل من الرجاحة النظر في حقائق حديثة معينة. إن كميات النفط الهائلة التي تسفحها ناقلات شركة إيكسون في مضيق برينس وليام، والإزالة الكثيفة لغابات الأشجارالحمر من قبل شركة ماكسام، والمشروع الكهرمائي المقترح من قبل جيمس باي، الذي سيغمر مساحات شاسعة من غابات شمال كويبك، منوِّهين فقط ببضع مشكلات، ينبغي أن تذكرنا بأن الساحة الحقيقية للمعركة، التي سوف يتقرر فيها المستقبل الإيكولوجي للكوكب، هي بكل وضوح الساحة الاجتماعية.

وفي الواقع، إن عزل المشكلات البيئية عن المشكلات الاجتماعية ـ أو حتى التقليل من، أو الإقرار الرمزي، بهذه العلاقة الجوهرية ـ سوف يعني إساءة فهم جسيمة لمصادر الأزمة البيئية المتصاعدة، فالطريقة التي تتعامل بها الكائنات البشرية بعضها مع بعض أمر جوهري لبحث الأزمة البيئية. وما لم نعترف بهذا بوضوح، فسوف نفشل ـ على نحو مؤكد ـ في إدراك أن الذهنية التراتبية والعلاقات الطبقية التي تتخلل بعمق كبير المجتمع تؤدي إلى ظهور فكرة الهيمنة على العالم الطبيعي.

وما لم ندرك أن مجتمع السوق الحالي، المؤسس على حافز «النمو أو الموت» التنافسي الضاري، هو آلية مستقلة عاملة بذاتها إلى حد كبير، فسوف ننزع على نحو خاطئ إلى إلقاء مسؤولية المشكلات البيئية على التقانة بحد ذاتها، أو النمو السكاني بحد ذاته. ولسوف نغفل عن الأسباب الجذرية، من قبيل التجارة لأجل الربح، والتوسع الصناعي، والمطابقة بين «التقدم» والمصلحة الخاصة للشركات. باختصار، سوف ننزع إلى التركيز على أعراض الداء الاجتماعي الشرس، وليس على الداء ذاته، وسوف تتجه مساعينا نحو أهداف محدودة بلوغها مسكِّن للداء أكثر منه شافيا.

وفي حين تساءل البعض فيما إذا كانت الإيكولوجيا الاجتماعية قد تعاملت بكفاية مع القضايا الروحية، فإنها في الواقع كانت من أوائل التيارات الإيكولوجية المعاصرة التي تدعو إلى تغيير جارف في القيم الروحية الموجودة. وسوف يعني هذا التغيير تحويلا بعيد المدى لذهنية الهيمنة السائدة إلى ذهنية تكاملية نرى فيها دورنا في العالم الطبيعي دورا

خلّاقا، ومساندا، ومقدِّرا بعمق للحياة غير البشرية حق قدرها. ففي الإيكولوجيا الاجتماعية، تتمحور الروحية الطبيعية الحقة حول قدرة البشرية المتنورة على العمل كفاعل خلقي في التقليل من المعاناة غير الضرورية، والانخراط في الترميم الإيكولوجي، واحتضان التذوق الجمالي للتطور الطبيعي بكامل خصبه وتنوعه.

لذلك فإن الإيكولوجيا الاجتماعية لم تتجنب أبدا الحاجة إلى ذهنية أو روحية جديدة جذريا في دعوتها إلى مسعى جماعي لتغيير المجتمع. وفي الواقع، في أوائل العام ١٩٦٥، خلص البيان الشهير الأول، الذي قدم أفكار الإيكولوجيا الاجتماعية، إلى النصيحة التالية: «إن شكل العقل الذي يسبك الاختلافات بين البشر وأشكال الحياة الأخرى في قوالب «السيادة» و«الدونية» سوف يفسح الطريق إلى نظرة تتعامل مع التنوع بأسلوب إيكولوجي، أي تبعا للأخلاق التكاملية» [1]. ففي مثل هذه الأخلاق، سوف تكمل الكائنات البشرية الكائنات غير البشرية، بما تملكه من قدرات خاصة على توليد كلية متطورة وخلاقة وثرية، لا باعتبارها نوعا «مهيمنا»، بل كنوع رافد ومساند. وعلى الرغم من أن هذه الفكرة، التي لبست بين الحين والآخر ثوب اللجوء إلى «إعادة إضفاء الطابع الروحاني على العالم الطبيعي» تتكرر عبر أدبيات الإيكولوجيا الاجتماعية، فيجب ألا نحسبها من قبيل اللاهوت الذي يرفع آلهة فوق العالم الطبيعي، أو يلتمس اكتشاف أحدها ضمنه. إن الروحية التي تقدمها الإيكولوجيا الاجتماعية طبيعية على نحو محدد حاسم (كما يتوقع المرء، بالنظر إلى علاقتها بالإيكولوجيا التي تنبع من العلوم البيولوجية)، وليست فوق طبيعية أو ضربا من وحدة الوجود.

إن منح الأولوية لأي شكل من الروحية على حساب العوامل الاجتماعية التي تسحت فعليا كل أشكال الروحية، يطرح شكوكا جدية حول قدرة المرء على الوصول إلى فهم للواقع. ففي عصر تحوِّل فيه الآلية الاجتماعية العمياء، أي السوق، التربة إلى رمل وتغطي الأراضي الخصبة بالخرسانة وتسمم الماء والهواء وتولد تغيرات جوية ومناخية ماحقة، لا نستطيع تجاهل تأثير المجتمع التراتبي والطبقي على العالم الطبيعي. ينبغي أن نتعامل بجدية مع حقيقة أن النمو الاقتصادي، والاضطهادات الجنسانية، والهيمنة الإثنية - عدا عن



مصالح البيروقراطية والدولة والشركات - أكثر قدرة على تشكيل مستقبل العالم الطبيعي من أشكال الانبعاث الروحي المعوزة. تبغي مواجهة أشكال الهيمنة من خلال العمل الجماعي والحركات الاجتماعية الكبيرة التي تتحدى المصادر الاجتماعية للأزمة البيئية، وليس من خلال الأنماط الشخصانية في الاستهلاك والاستثمار، التي غالبا ما تندرج تحت عنوان «الرأسمالية الخضراء». إننا نعيش في مجتمع نهم جدا، متلهف وحسب إلى العثور على مجالات جديدة للتوسع التجاري، وإلى إضافة الإطناب الإيكولوجي إلى علاقاته الاستهلاكية والدعائية.

المجتمع والطبيعة

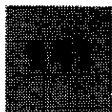
دعونا نبدأ، إذن، بالأساسيات، أعني بالتساؤل عما نعنيه بالطبيعة والمجتمع. فمن بين التعاريف الكثيرة التي صيغت للطبيعة عبر الزمن، ثمة تعريف مراوغ إلى حد ما، وغالبا ما يصعب إدراكه لأنه يتطلب طريقة محددة في التفكير، تعريف يبرز مخالفا لما ندعوه على نحو رائج «التفكير الخطي». هذا الشكل من التفكير الـ «لاخطي» أو العضوي تطوريٌّ وليس تحليليا، أو، بعبارات أكثر تقنية، جدلي وليس أداتيا. إن الطبيعة التي يتذهنها التفكير التطوري هي أكثر من مشاهد جميلة نراها من فوق قمة جبل أو في صور مثبتة على البطاقات البريدية. فمثل هذه المشاهد والصور الطبيعية غير البشرية ساكنة وراكدة بشكل أساسي. ولا ريب في أن انتباهنا قد يأسره تحليق صقر أو قفزات أيّل أو وثبات القيّوط. لكن ما نشاهده حقا في مثل هذه الحالات هو الحركة الفيزيائية النشيطة المجردة، ملتقطة في صورة ساكنة أساسا لمشهد أمام أعيننا، فهي تضللنا لنعتقد بـ «أبدية» لحظة مفردة في الطبيعة.

عندما نتفحص بقليل من الحرص الطبيعة غير البشرية، باعتبارها أكثر من منظر مشهدي، نبدأ في الشعور بأنها ظاهرة تطورية بالأساس، تطور ثري وخصب، وحتى مفاجئ، لا يتوقف عن التغير. وأعتزم تعريف الطبيعة غير البشرية بالضبط كسيرورة تطورية، ككلية، من واقع نشوئها. وهذا يشمل التطور من اللاعضوي إلى العضوي، ومن عالم قليل التغاير ومحدود نسبيا مكون من وحيدات الخلية إلى عالم كثيرات الخلايا المجهزة بالبسيط، ومن ثم

المعقد، وحاليا الذكي جدا، من الأجهزة العصبية التي تتيح لها القيام باختيارات مبتكرة. وأخيرا، إن اكتساب الدم الحار يمنح المتعضيات مرونة مدهشة في الوجود ضمن أكثر البيئات تطلبا.

هذه الدراما الهائلة للعالم الطبيعي رائعة فاتنة في جميع جوانبها. وتتميز بتعاظم الفاعلية والمرونة وازدياد التمايز الذي يجعل المتعضي أكثر تكيفا للتحديات والفرص البيئية الجديدة، ويجعل الكائن الحي أكثر استعدادا لتحويل بيئته بما يحقق حاجاته الخاصة. ولعل المرء يتفكر في أن إمكان المادة ذاتها - أي ذلك التفاعل الدائب للذرات لتشكيل مركبات كيميائية جديدة وتوليد جزيئات أكثر تعقيدا، وحموض أمينية، وبروتينات، وفي شروط مناسبة، أشكال الحياة الابتدائية - هذا الإمكان متأصل في الطبيعة اللاعضوية. أو لعل المرء يقرر، كحقيقة واقعية تماما، أن «الصراع من أجل البقاء» أو «البقاء للأنسب» (إذا ما استعملنا مصطلحات داروينية شائعة) تفسران لماذا تكون الكائنات الأكثر فاعلية ومرونة أقدر على التعامل مع التغيرات البيئية بفعالية أكبر من الكائنات الأقل فاعلية ومرونة. لكن تبقى حقيقة أن ذلك النمط من الدراما التطورية التي وصفتها قد حدثت ونقشت في السجل الأحفوري. إن كون الطبيعة هي هذا السجل، وهذا التاريخ، وهذه السيرورة التطورية أو النشوئية، لحقيقة بالغة السداد.

إن لتذهن الطبيعة غير البشرية وفق تطورها الخاص وليس كمجرد منظر، مضامين عميقة - أخلاقية وبيولوجية - بالنسبة إلى الناس ذوي التوجه الإيكولوجي. تجسد الكائنات البشرية، كمونيًّا على الأقل، خصائص التطور غير البشري الذي وضعهم بثبات في سياق النشوء والتطور العضويين. إنهم ليسوا «أغراب الطبيعة» بحسب عبارة نيل إيفريندن، ليسوا «دخلاء» غرباء و«عاهات» نشوئية لا تستطيع، إذ تمتلك قدرات صنع الأدوات، «التطور مع أي منظومة بيئية» [٢]. كما أنهم ليسوا «براغيث ذكية»، إذا ما استعملنا لغة منظِّري فرضية غايا، الذين يعتقدون أن كوكب الأرض (غايا) هو متعضٍّ حي واحد. هذا الفصل غير المقنع للبشرية عن السيرورة التطورية سطحي بقدر ما هو مبغض للبشر احتمالا. فالبشر رئيسيات ذكية جدا وحقا، متمتعة بالوعي الذاتي، وهذا يعني أنهم انبثقوا - وليس ابتعدوا - عن تطور طويل



لأشكال الحياة الفقارية إلى ثدييات، وأخيرا، إلى أشكال الحياة المسماة بالرئيسيات. إنهم نتاج نزوع تطوري متميز إلى التفكر والوعي الذاتي والإرادة والقصدية والتعبيرية، بلغة شفوية أو جسدية.

تنتمي الكائنات البشرية إلى متّصل طبيعي، لا بأقل مما تنتمي إليه أسلافها الرئيسيات والثدييات عموما. وإن وصفهم «بالأغراب»، الذين لا دور لهم أو لا أصل لهم في التطور الطبيعي، أو رؤيتهم أساسا كما لو أنهم غزاة يتطفلون على نسخة بشرية جدا من الكوكب (غايا) على غرار ما تتطفل البراغيث على الكلاب والقطط، هو تفكير غثّ وليس فقط إيكولوجيا غثة. إن افتقاد الإحساس بالسيرورة في هذا الضرب من التفكير - الشائع على نحو مؤسف بين علماء الأخلاق - يجعله يفصل جذريا بين غير البشري والبشري. وفي الواقع، بقدر ما ينظر إلى الطبيعة غير البشرية رومانسيا كمجرد «برية»، ويظن أنها أكثر أصالة في «طبيعيتها» من أعمال البشر، يتجمد العالم الطبيعي في ميدان مطوق لا متسع فيه للابتكار والبصيرة والإبداع البشري، ولا مجال له لتقديم أي إمكانات.

والحقيقة هي أن الكائنات البشرية لا تنتمي وحسب إلى الطبيعة، بل هي نتاج سيرورة تطورية طبيعية طويلة. وإن نشاطاتها «غير الطبيعية» كما تبدو، من قبيل تطوير التقانة والعلم وإنشاء مؤسسات اجتماعية متبدلة وتطوير أشكال شديدة الرمزية في التواصل وحساسيات جمالية وبناء البلدات والمدن، كل ذلك سيكون مستحيلا لولا مجموعة هائلة من المزايا الفيزيائية التي استغرقت دهورا لتكتمل، سواء كانت الأدمغة الضخمة أو حركة القدمين التي حررت الأيدي بحيث تصنع الأدوات وتحمل الغذاء. ومن جوانب كثيرة، تعد السمات البشرية توسيعات لسمات غير بشرية تطورت عبر العصور. إن الرعاية المتزايدة للنشء، والتعاون، والاستعاضة بالسلوك الموجه عقليا عن السلوك الغريزي جدا - جميعها موجودة على نحو أقوى في السلوك البشري. إن الفرق بين تطور هذه السمات لدى الكائنات غير البشرية هو أنها تصل عند البشر إلى درجة من الإتقان والتكامل تثمر ثقافات أو، منظورا إليها بلغة المؤسسات، تثمر عائلات وعصبيات وقبائل وتراتبيات وطبقات اقتصادية، وكذلك تثمر الدولة والمجتمعات شديدة التغير التي لا سابق لها في العالم غير البشري - ما عدا السلوك الغريزي المبرمج وراثيا لدى الحشرات الذي يعد

سلوكا «اجتماعيا». وفي الواقع، إن انبثاق وتطور المجتمع البشري هو بمنزلة طرح للسمات السلوكية الغريزية في سيرورة متواصلة من تمهيد أرض جديدة لسلوك عقلاني محتمل.

وتظل الكائنات البشرية متجذرة في تاريخها التطوري البيولوجي الذي قد ندعوه «الطبيعة الأولى»، لكنهم ينتجون طبيعة اجتماعية بشرية خاصتهم على نحو متميز، قد ندعوها «الطبيعة الثانية». وبعيدا عن كونها «غير طبيعية» تعد الطبيعة الثانية البشرية، بشكل بارز، من خلق التطور العضوي للطبيعة الأولى. إن وضع الطبيعة الثانية التي ينشئها البشر خارج الطبيعة ككل، أو في الواقع تخفيض منزلتها، هو تجاهل لإبداعية التطور الطبيعي ذاته، أو رؤيته من طرف واحد. فإذا كان التطور «الحق» يجسد ذاته ببساطة في مخلوقات من قبيل الدببة الرمادية والذئاب والحيتان - وعموما، الحيوانات التي يجدها الناس مبهجة جماليا وذكية نسبيا - فإن الكائنات البشرية هي بلا صفات طبيعية حرفيا. في مثل هذه الآراء، وسواء نظر إليهم كـ «أغراب» أو «براغيث» يوضع البشر بشكل أساسي خارج الاندفاع المنظم ذاتيا للتطور الطبيعي نحو فاعلية ومرونة متزايدتين. وبقدر ما يرى الأنصارُ المتحمسون لنزع الصفات الطبيعية عن البشرية الكائنات البشرية موجودين في عزلة عن التطور غير البشري، فإنهم يعاملون البشر باعتبارهم «فَلْتَة» من فلتات السيرورة التطورية. ويتفادى آخرون ببساطة مشكلة المكانة الفريدة للبشرية في التطور من خلال وضع الكائنات البشرية على نحو مشوش بمساواة مع الخنفساء في امتلاكهم «القيمة الذاتية». في هذه القضايا الفكرية من النمط «إما/أو» يكون الاجتماعي إما مفصولا عن العضوي أو مختزلا بشكل وقح إلى العضوي، مفضيا إلى ثنوية يتعذر تبريرها في طرف أو إلى اختزالية ساذجة في الطرف الآخر. إن المقاربة الثنوية، بمقدمتها شبه اللاهوتية حول كون العالم قد «أُعدَّ» لاستخدام البشر تحمل عبء «المركزية البشرية»، أما المقاربة الاختزالية، بفكرتها الخلو من المغزى تقريبا عن «الديموقراطية المتمركزة حيويا»، فتحمل عبء «المركزية الحيوية».

إن فصل البشري عن غير البشري يكشف الفشل في القدرة على التفكير عضويا، ومقاربة الظاهرة التطورية بأسلوب تطوري في التفكير. وغني عن القول إننا عندما ننوي اعتبار الطبيعة لا أكثر من منظر مشهدي، فإن الوصف

المجازي والشعري لها قد يكفي للاستعاضة عن التفكير المنهجي فيها. ولكن عندما نعتبر أن الطبيعة هي تاريخ الطبيعة، أي سيرورة تطورية تجري إلى هذا الحد أو ذاك تحت أبصارنا، فإننا نهين هذه السيرورة إذا فكرنا فيها بأي أسلوب غير الأسلوب السيروري. ومفاد هذا أننا بحاجة إلى طريقة في التفكير تدرك أن «ما هو» واقع أمام أعيننا يتطور دوما إلى «ما ليس هو»، أي أنه مشارك في سيرورة تنظيم ذاتي متواصلة يفضي خلالها الماضي والحاضر، منظورا إليهما كمتَّصل ثري التغاير والتشارك، إلى إمكان جديد للمستقبل ودرجة متزايدة الثراء من الكلية. طبقا لذلك، يمكن رؤية البشري وغير البشري كجوانب لمتَّصل تطوري، ويمكن مفصلة ظهور البشري في سياق تطور غير البشري، دون فرض أي مزاعم ساذجة حول كون أحدهما إما «أرفع من» أو «مصنوعا لأجل» الآخر.

وعلى هذا الأساس لا يعسر علينا كثيرا، في طريقة التفكير السيروري والعضوي والجدلي، أن نمفصل ونفسر انبثاق الاجتماعي عن البيولوجي، والطبيعة الثانية عن الطبيعة الأولى. ويبدو رائجا هذه الأيام التعامل مع المشكلات الاجتماعية المهمة إيكولوجيا على شاكلة كاتب الحسابات. هكذا، وببساطة، يحاذي المرء عمودين ـ الأول عنوانه «النموذج الإرشادي القديم» والثاني «النموذج الإرشادي الجديد» ـ كما لو أن المرء يتعامل مع النفقات والرصيد. ومن الواضح أن مصطلحات منفرة من قبيل «المركزية» توضع في عمود «النموذج الإرشادي القديم»، في حين تعد مصطلحات أكثر جاذبية مثل «اللامركزية» في عمود «النموذج الإرشادي الجديد». والنتيجة بيان جرد لشعارات طنانة هي في المآل، وبامتياز، صيغة من صيغ «الخير المطلق مقابل الشر المطلق». وكل هذا قد يكون إجماليا فاتنا ويسيرا رؤيته بالعينين، لكنه يقصِّر بشكل استثنائي عن كونه غذاء للدماغ. فلكي نعرف حقا ونقدر على تقديم المغزى التفسيري للقضايا الاجتماعية المرتبة هكذا، يتعين علينا معرفة كيف تشتق كل فكرة من غيرها، وتكون جزءا من تطور شامل. فما الذي، في الواقع، نعنيه بمفهوم «اللامركزية» وكيف، في سياق تاريخ المجتمع البشري، يشتق من مفهوم «المركزية» أو يكون باعثا على نشوئه؟ مرة أخرى: إن التفكير السيروري مطلوب في التعامل مع الوقائع السيرورية بحيث نستطيع امتلاك إحساس بالاتجاه ـ عمليا ونظريا ـ في التعامل مع مشكلاتنا البيئية.



حاليا، تبدو الإيكولوجيا الاجتماعية وحدها في الدعوة إلى استعمال الطرق العضوية والتطورية والاشتقاقية في تفكيرنا في المشكلات التي هي بالأساس ذات طابع عضوي وتطوري. وإن تعريف العالم الطبيعي على أنه تطور ليشير إلى الحاجة إلى طريقة عضوية في التفكير - على غرار اشتقاق الطبيعة البشرية من الطبيعة غير البشرية - هذا الاشتقاق ذو النتائج البعيدة المدى على الأخلاق البيئية التي تستطيع أن تقدم توجيهات مرشدة جدية لحل مشكلاتنا البيئية.

تسألنا الإيكولوجيا الاجتماعية إدراك أن الطبيعة والمجتمع مرتبطان من خلال التطور بطبيعة واحدة قوامها مكونين متمايزين: الطبيعة الأولى أو الحيوية، والطبيعة الثانية أو البشرية. وتتشارك الطبيعة البشرية والطبيعة الحيوية في إمكان التطور نحو مزيد من الفاعلية والمرونة. فالطبيعة الثانية هي الأسلوب الذي وفقه تقطن الكائنات البشرية العالم الطبيعي بما هي رئيسيات تتحلى بالمرونة والذكاء العالي. ومفاد هذا أن البشر يُنشئون بيئة تكون الأكثر تلاؤما مع نمط وجودهم. فمن هذا الجانب، لا تختلف الطبيعة الثانية عن البيئة التي يقوم كل حيوان معتمدا على قدراته بإنشائها والتكيف معها، وهي الظروف الفيزيائية الحيوية أو المجتمع الإيكولوجي الذي لا بد له أن يعيش فيه. على هذا المستوى البسيط جدا، لا يختلف البشر، في المبدأ، في أعمالهم عن النشاطات البقائية للكائنات غير البشرية - سواء كانت بناء السدود العالية أو أوكار السناجب.

لكن التغييرات البيئية التي تحدثها الكائنات البشرية تختلف على نحو لافت عن تلك التي تحدثها الكائنات غير البشرية. يؤثر البشر في بيئاتهم وفق تبصر تقني مهم، وإن يكن ذلك التبصر مفتقرا إلى الجوانب الإيكولوجية. إن ثقافاتهم غنية بالمعرفة والخبرة والتعاون والفكر المفهومي؛ لكنهم قد ينقسمون بحدة بعضهم ضد بعض عند مراحل معينة من تطورهم، عبر النزاع بين الجماعات والطبقات والدول - الأمم، أو حتى المدن - الدول. أما الكائنات غير البشرية فيعيشون في مباءات إيكولوجية، ويكون سلوكهم موجها أساسا بدوافع غريزية وانعكاسات شرطية. و«تتماسك» المجتمعات البشرية من خلال المؤسسات التي تتغير جذريا عبر القرون. والبارز لدى المجتمعات غير البشرية ثباتيتها في إطار شروط



عامة أو من خلال إيقاعاتها المضبوطة مسبقا، وغالبا وراثيا. أما المجتمعات البشرية فموجهة جزئيا بالعوامل الإيديولوجية وتخضع لتغييرات مشروطة بتلك العوامل.

وهكذا، فالكائنات البشرية المنبثقة عن سيرورة تطورية عضوية، تستهل بواسطة إكراهاتها البيولوجية وضرورات بقائها ارتقاء تطوريا اجتماعيا ينطوي في أعماقه على سيرورتهم التطورية العضوية. وبامتلاكهم للذكاء الذي وهبتهم إياه الطبيعة، والقدرات على التواصل والتنظيم المؤسسي، والتحرر النسبي من السلوك الغريزي، يعدلون بيئتهم - كما تفعل الكائنات غير البشرية - إلى أقصى حد تستطيعه استعداداتهم البيولوجية. وتمكنهم هذه الاستعدادات حاليا من الانخراط في التطور الاجتماعي. وليس الأمر في أن الكائنات البشرية، من حيث المبدأ، تتصرف بشكل مختلف عن الحيوانات أو أنها، في الأصل، أكثر إشكالا بالمعنى الإيكولوجي المباشر، بل في أن تطورها الاجتماعي يغدو غالبا أكثر إشكالا بالنسبة إليهم وللحياة غير البشرية. إن كيفية ظهور هذه المشكلات، والإيديولوجيات التي تولدها، والمدى الذي تسهم فيه بالتطور الحيوي أو تجهضه، والضرر الذي تلحقه بالكوكب ككل؛ كل هذه المشكلات تتوضع في نواة الأزمة البيئية الحديثة. فالطبيعة الثانية، وبمعزل عن تحقيقها للممكنات البشرية، مقودة بالتناقضات والتنافرات والمصالح المتعارضة التي شوهت القدرات الفريدة على التطور التي يمتلكها البشر. تنطوي هذه الطبيعة الثانية على كل من خطر إتلاف النطاق الحيوي، والقدرة على إتاحة إدارة إيكولوجية جديدة بالكامل إذا ما تطورت البشرية نحو مجتمع إيكولوجي.

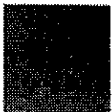
التراتبية الاجتماعية والهيمنة

إذن، كيف انبثق الاجتماعي، وهو في النهاية مركب من جماعات اعتبارية وتشكيلات طبقية وظواهر ثقافية، عن البيولوجي؟ لدينا من الأسباب ما يدفعنا للاعتقاد بأن الحقائق البيولوجية، من قبيل النسب والفروق الجنسانية والاختلافات العُمرية التي كانت تتمأسس ببطء، كان بعدها الاجتماعي الفريد مساواتيا تماما في البداية. لكنها اكتسبت لاحقا شكلا تراتبيا جائرا ومن ثم طبقيا استغلاليا. فالنسب أو رابطة الدم شكل بوضوح في حقبة ما

قبل التاريخ الأساس العضوي للعائلة. وفي الواقع فإنها ضمت سوية مجموعات من العائلات لتشكل زمرا وعشائر وقبائل من خلال إما التزواج بين الجماعات أو الصيغ المتخيَّلة للتحدّر، مشكلة بالتالي الأفق الاجتماعي المبكر لأسلافنا. وبأكثر مما لدى الثدييات الأخرى، نزعت الحقائق البيولوجية البسيطة إلى التكاثر البشري والرعاية الأمومية المديدة للصغار إلى ربط الأقارب معا وتوليد إحساس قوي بالطمأنينة واللُّحمة الجماعية. وأقام الرجال والنساء وأطفالهم في حالة من الحياة العائلية المستقرة إلى حد ما، مستندين إلى الالتزام المتبادل والإحساس الخاص بالألفة الذي غالبا ما جرى تكريسه بعهود التزواج من هذا النمط أو ذاك.

أما خارج العائلة وامتداداتها في الزمر والعشائر والقبائل وما شاكل ذلك، فقد نظر إلى الكائنات البشرية الأخرى كـ «غرباء»، إما يرحب بهم بلطف وإما يستعبدون أو يقتلون. والأعراف التي وجدت قامت على مجموعة شتى من العادات التي بدا أنها موروثة منذ أزمنة سحيقة. والخُلُقية، كما ندعوها، بدأت باعتبارها أوامر إلهية، فقد احتاجت إلى ضرب من التعزيز ما فوق الطبيعي أو الأسطوري كي يتم قبولها من المجتمع. ولاحقا فقط، بدءا بالإغريق القدماء، انبثق السلوك الأخلاقي المستند إلى خطاب وتفكر عقلانيين. وقد حدث الانتقال من العادة العمياء إلى الخلقية الأوامرية، وأخيرا إلى الأخلاق العقلانية، مع نشوء المدن والعالمية المدينية. وبالتدريج، حررت البشرية نفسها من الحقائق البيولوجية لروابط الدم، وبدأت تعترف بـ «الغريب» وتدرك نفسها على نحو متزايد كمجتمع تشاركي مكون من كائنات بشرية وليس من أقوام عرقية - مجتمع من المواطنين لا من الأقارب.

في العالم البدائي والمشكل اجتماعيا الذي لا يزال علينا أن نكتشفه، كان ينبغي لبعض السمات البيولوجية الأخرى للبشر أن تشق طريقها من الطبيعي المباشر إلى الاجتماعي. وإحدى هذه السمات هي الحقيقة المتعلقة بالسن ومزاياه. ففي المجموعات الاجتماعية المنبثقة التي تطورت ضمن البشر الأوائل، ساعد غياب اللغة المكتوبة في منح المعمرين درجة معينة من المنزلة، لأنهم كانوا من يملكون الحكمة التقليدية للمجتمع، وسلاسل النسب التي تفرض روابط التزاوج، امتثالا لمحرمات زواج القربى الشاملة، وتقنيات



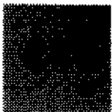
البقاء التي يجب على الفتيان والناضجين في الجماعة اكتسابها. بالإضافة إلى ذلك كانت الحقيقة البيولوجية المتصلة بالفوارق الجنسانية تشق طريقها ببطء في مسارات اجتماعية إلى ما كان في البدء مجموعات متكاملة من الإخوة والأخوات. وقد شكلت النساء جماعات جني الطعام والرعاية وما يتصل بذلك من عاداتهن، ومنظوماتهن الاعتقادية وقيمهن، في حين شكل الرجال جماعات الصيد والحرب وما يتصل بذلك من خصائص سلوكية وأعراف وإيديولوجيات.

من خلال كل ما نعرفه ويتصل بإضفاء الطابع الاجتماعي على الحقائق البيولوجية لجماعات القرابة والعمر والجنس - أي توسعها إلى مؤسسات - ليس ثمة داع للشك في أن البشر عاشوا في إطار علاقة تكاملية بينهم. وفي الواقع، كان كل منهم بحاجة للآخر لتشكيل كلية مستقرة نسبيا. لم «يهيمن» أحد منهم على الآخرين، أو يحاول تمييز نفسه في السياق الطبيعي للأشياء. ثم مع مرور الزمن، وبينما الحقائق البيولوجية التي شكلت أساسا لكل جماعة بشرية كانت تتحول فيما بعد إلى مؤسسات اجتماعية، كذلك كانت المؤسسات الاجتماعية تتحول ببطء إلى بنى تراتبية استندت إلى الأمر والطاعة. وأنا أتحدث هنا عن ميل تاريخي لم تحدده مسبقا وبأي طريقة الآلهة أو القوى الأسطورية، ميل لم يتجاوز غالبا حد تطور محدود جدا ضمن كثير من الثقافات غير المكتوبة أو البدائية، وحتى في حضارات متقنة نوعا ما. كما لا نستطيع التكهن كيف يكون التاريخ البشري طور قيما نسوية مرتبطة بالرعاية والتنشئة من دون أن تحجبها قيم ذكورية مرتبطة بالسلوك القتالي والعدواني.

ومن المحتمل أن التراتبية لم تكن في أشكالها المبكرة متصفة بالخصائص القاسية التي اكتسبتها عبر التاريخ. فلم يكن المسنون، في البدايات الأول لحكم المسنين، يحظون بالاحترام لما يمتلكونه من حكمة فحسب، بل غالبا كانوا محبوبين من قبل الصغار، وكانت المشاعر متبادلة بينهما. ونستطيع احتمالا تعليل ازدياد الحدة والقسوة في المراحل المتأخرة من حكم المسنين، بافتراض أن المسنين المثقلين بأعباء سلطاتهم المتضائلة واعتمادهم على رضا المجتمع، كانوا عرضة للتخلي عنهم في فترات الإملاق المادي أكثر من أي جزء آخر من العشيرة. وعلى أي حال، إن كون

حكم المسنين أول أشكال التراتبية قد أيده وجود هذا الشكل في مجتمعات متباعدة مثل الأستراليين البدائيين، والمجتمعات القبلية في شرق أفريقيا ومجتمعات الهنود الحمر في الأمريكتين. ويلاحظ عالم الأنثروبولوجيا بول رايدن أنه «حتى في إطار ثقافات جني الغذاء البسيطة، عزا الأفراد الذين تجاوزوا الخمسين إلى أنفسهم سلطات وامتيازات محددة انتفعوا بها، وهي لم تكن بالضرورة، بل ربما قطعا، قد أملتها اعتبارات حقوق الآخرين أو حسن حال المجتمع» [٣]. وقد كان كثير من مجالس القبائل عبر العالم مجالس للمسنين في الواقع، تلك المؤسسة التي لم تختفِ أبدا بشكل كامل (كما توحي بذلك كلمة «الرجل المسن alderman» التي تعني عضو مجلس تشريعي لمدينة) على الرغم من أن منظمات المحاربين، وجماعات الزعماء، والأسر الملكية قد موَّهتها.

ويبدو أن المركزية البطريركية، التي كان فيها للقيم والمؤسسات وأشكال السلوك الذكورية غلبة على مقابلاتها الأنثوية، قد خلفت حكم المسنين. في البداية، ربما لم يكن هذا التحول مؤذيا نوعا ما، لأن المجتمعات ما قبل الكتابية والبدائية الأولى كانت مجتمعات منزلية إلى حد كبير، حيث المركز الأصيل للحياة المادية كان المنزل، وليس «مجلس الرجال» المنتشر جدا في المجتمعات القبلية. وقد اتخذ حكم الذكر، إذا جاز لنا التعبير، شكله الأكثر قسرا وصرامة في النظام البطريركي، المؤسسة التي يكون فيها لأكبر الذكور سنا في عائلة ممتدة أو عشيرة سلطة الحياة والموت على كل أعضاء الجماعة. ولم تكن النساء بأي حال الهدف الحصري أو حتى الرئيسي للهيمنة البطريركية. فالأبناء، وعلى غرار البنات، ربما يؤمرون بكيفية التصرف وبمن يتزوجون، وربما يقتلون بموجب نزوة من «الرجل العجوز». لكن، وبقدر ما يتعلق الأمر بالمركزية البطريركية، فإن سلطة وامتيازات الذكر هي نتاج تطور بطيء، وغالبا دقيق في تحوله، يميل بموجبه الإخوة الذكور إلى تهميش الأخوات الإناث بفضل تنامي مسؤولياتهم «الأهلية». إن ازدياد أعداد السكان، وعصابات الغزو من قبل الدخلاء الذين ربما تسبب في ارتحالهم القحط أو غيره من الشروط المؤاتية، وعمليات الثأر من هذا الضرب أو ذاك، وهي الأسباب الشائعة للخصومة والحرب، قد خلقت جميعها نطاقا «أهليا» جديدا إلى جانب



النطاق المنزلي للمرأة، وتدريجيا تعدى النطاق الأول على النطاق الثاني. ومع ظهور الزراعة المعتمدة على حراثة الأرض باستخدام الماشية، بدأ الذكر في التعدي على نطاق أعمال البستنة المتعلق بالمرأة، التي استعملت الفأس البسيطة، وبالتالي وهن دورها الاقتصادي الذي كان مهيمنا في حياة المجتمع. وقد دفعت جماعات المحاربين والزعماء زخم هيمنة الذكر ليصل إلى مستوى كوكبة من الأعمال الثقافية والمادية. وأصبحت هيمنة الذكر فعالة إلى أقصى حد، وأثمرت في المآل عالما يديره صفوة من الذكور، هيمنوا لا على النساء فقط بل على الرجال الآخرين.

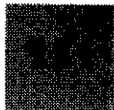
أما «لماذا» تنبثق التراتبية فذلك واضح كفاية: إنها عيوب الشيخوخة، وازدياد السكان، والكوارث الطبيعية، وتغيرات تقانية معينة فضلت النشاطات الذكورية المتعلقة بالصيد والحيوانات على حساب أعمال البستنة التي تقوم بها الإناث، ونمو المجتمع الأهلي، وتفشي الحروب. كل ذلك عمل على تعزيز مسؤوليات الذكر على حساب مسؤوليات الأنثى. ويميل المنظرون الماركسيون إلى استفراد التطورات التقانية والفوائض المادية المزعومة التي تولدها لتفسير انبثاق طبقات النخبة، في الواقع، الطبقات الحاكمة المستغلة. ولكن هذا لا يفسر لنا لماذا كثير من المجتمعات ذات البيئات وافرة الغنى بالغذاء لم تولد أبدا مثل هذه الطبقات. فمن الواضح أن الفوائض ضرورية لدعم النخب والطبقات، كما أشار إلى ذلك أرسطو منذ ما يربو على ألفي عام. لكن كثيرا من المجتمعات التي كان تحت تصرفها مثل هذه الموارد بقيت مساواتية تماما، ولم «تتقدم» إلى مجتمعات تراتبية أو طبقية.

ويجدر التوكيد على أن الهيمنة التراتبية، مهما تكن قسرية، لا ينبغي خلطها بالاستغلال الطبقي، فغالبا ما يكون دور الأفراد ذوي المرتبة العليا صادرا عن نوايا طيبة جدا، كما في حالة توصيات الوالدين إلى أطفالهم، أو الأزواج والزوجات بعضهم إلى بعض، أو الأكبر سنا إلى الأصغر. وفي المجتمعات القبلية، حتى عندما يؤول قدر مهم من السلطة إلى زعيم - ومعظم الزعماء ناصحون وليسوا حكاما - فإنه يجب عادة أن يكتسب احترام المجتمع من خلال التفاعل مع الناس، إذ من اليسير أن يتم تجاهله أو عزله عن موقعه من قبلهم. يكتسب كثير من الزعماء وجاهتهم، الضرورية جدا لسلطتهم، من خلال توزيع الهبات، وحتى من خلال التخلي

عن تكديس خيراتهم الشخصية. هكذا يكتسب كثير من الزعماء الاحترام لا من خلال كنز الفوائض كوسيلة للسلطة بل من خلال توزيعها كدليل على السماحة والجود.

تنزع الطبقات للاشتغال وفق مسارات مختلفة. ففي العادة، تُغنم السلطة من خلال تملك الثروة لا توزيعها؛ والحكم يضمنه القسر المادي الصُّراح وليس مجرد الإقناع؛ كما أن الدولة هي الضامن الأخير للسلطة. ويمكن التحقق من أن التراتبية أكثر رسوخا من الطبقية من حقيقة أن النساء بقين مهيمنا عليهن لآلاف السنين على الرغم من حدوث تغييرات جارفة في المجتمعات الطبقية. وعلى هذا الأساس فإن إلغاء الحكم الطبقي والاستغلال الاقتصادي لا يتيح أي ضمانة مهما تكن بأن التراتبيات المُحكمة ومنظومات الهيمنة سوف تختفي.

في المجتمعات غير التراتبية، وحتى في بعضها التراتبي، توجه عادات معينة السلوك البشري وفق مسارات مقبولة أساسيا. وما يحظى بأهمية رئيسية في العادات الأولى كان «قانون الحاجة الدنيا التي لا تنتقص»، (وفق تعبير رادين) وفحواه فكرة مشتركة مفادها أن كل أعضاء المجتمع يستحقون سبل العيش بصرف النظر عن حجم العمل الذي يؤدونه. وإن حرمان أي شخص من الغذاء والمأوى وسبل العيش الأساسية بسبب عجزه أو حتى سلوكه الطائش سوف ينظر إليه كإنكار شائن للحق في الحياة. كما لم تكن الموارد والأشياء الضرورية لإدامة المجتمع ملكية خاصة بشكل كامل: إن المبدأ الأوسع في حق الانتفاع كان يتجاوز السيطرة الإفرادية - ومفاد هذا المبدأ أن سبل العيش التي لم تكن تستخدمها إحدى المجموعات يمكن لمجموعة أخرى استخدامها عند الحاجة إليها. فالأراضي والبساتين وحتى الأدوات والأسلحة غير المستخدمة، إذا تركت بلا طائل، تكون بتصرف أي شخص في المجتمع يحتاجها. أخيرا، شجعت العادات ممارسة العون المتبادل والسلوك التعاوني الحساس المتمثل في التشارك بالأشياء والأعمال، بحيث أن أي فرد أو عائلة تحيا في ظروف جيدة نوعا ما يمكنها توقع مساعدة الآخرين إذا تغيرت ظروفها نحو الأسوأ. وأصبحت العادات، منظورا إليها ككل، راسخة جدا في المجتمع حتى أنها استمرت طويلا حتى بعد أن غدت التراتبية جائرة والمجتمع الطبقي سائدا.

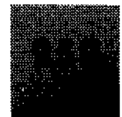


فكرة الهيمنة على الطبيعة

«الطبيعة»، بالمعنى الواسع للبيئة الحيوية التي يتناول منها البشر الأشياء البسيطة التي يحتاجونها لبقائهم، هذه «الطبيعة» لا معنى لها لدى الشعوب البدائية. كان هؤلاء مستغرقون في الطبيعة بما هي الكون الحقيقي لحياتهم، فلم يكن لها معنى مخصوص، وحتى عندما يحتفلون بطقوسهم الأرواحية ويرون العالم حولهم كسلسلة مترابطة للحياة، غالبا ما يعزون أعرافهم الاجتماعية إلى سلوك أنواع حية متعددة، كما في حالة «أوجار القندس» والأشباح الشبيهة بالبشر. ويعسر، إن لم يمتنع، علينا العثور على الكلمات التي تعبّر عن أفكارنا التقليدية عن الطبيعة في لغات الشعوب البدائية.

ولكن، مع نشوء التراتبية والهيمنة البشرية زرعت بذور الاعتقاد أن الطبيعة لا توجد فحسب كعالم خارجي، بل إنها منظمة تراتبيا ويمكن الهيمنة عليها. وتكشف دراسة السحر هذا التحول بوضوح. فالأشكال الباكرة من السحر لم تكن تنظر إلى الطبيعة كعالم خارجي. إذ اتجهت نظرتها إلى العالم لأن تكون بحيث يتوسل الساحر بشكل أساسي «الروح الأكبر» للطرائد كي يدير الحيوان باتجاه السهم أو الحربة. وأصبح السحر فيما بعد أداتيا بالكامل تقريبا؛ إذ تُجبر الطريدة بواسطة تقنيات السحر على أن تصبح غنيمة للصياد. وفي حين يمكن اعتبار أن الأشكال المبكرة من السحر كانت ممارسات لمجتمع مساواتي وغير تراتبي عموما، إلاّ أن الأشكال المتأخرة من المعتقدات الأرواحية تشي بنظرة تراتبية تقريبا إلى العالم الطبيعي وإلى قدرة البشر الكامنة على الهيمنة.

وينبغي التوكيد هنا أن المصدر الرئيسي لفكرة الهيمنة على الطبيعة يكمن في الهيمنة على الإنسان من قبل الإنسان وتنظيم العالم الطبيعي في إطار سلسلة الوجود التراتبية (هذا التصور السكوني، اتفاقا، الذي لا يمتّ بصلة إلى تطور الحياة باتجاه أشكال متطورة على نحو متزايد من الفاعلية والمرونة). فالأمر التوراتي الذي أعطي لآدم ونوح بالسيطرة على العالم الحيّ كان قبل كل شيء تعبيرا عن تدبير اجتماعي. ويمكن التغلب على فكرة الهيمنة على الطبيعة فقط عبر خلق مجتمع خلو من تلك البنيات الطبقية والتراتبية التي تفضي إلى السيطرة والخضوع في الحياة الخاصة والعامة. وغني عن البيان أن هذا التدبير الجديد يتضمن تغييرات في المواقف والقيم. لكن هذه



المواقف والقيم تكون سريعة الزوال إذا لم تتجسد في مؤسسات موضوعية، وهي الطرق التي يتفاعل البشر من خلالها بعضهم مع بعض بشكل واقعي، وكذلك تتجسد في وقائع الحياة اليومية من تنشئة الأطفال إلى العمل واللهو. وإلى أن تكف الكائنات البشرية عن العيش في مجتمعات مبنية على تراتبيات وطبقات اقتصادية، لن نتحرر أبدا من الهيمنة مهما حاولنا تبديدها بالطقوس والتعاويذ والعقائد اللاهوتية الإيكولوجية وتبني أنماط حياة «طبيعية» ظاهريا.

إن لفكرة الهيمنة على الطبيعة تاريخ قديم قدم التراتبية تقريبا. ففي ملحمة جلجامش، التي تعود إلى حوالي ٧٠٠٠ آلاف عام مضى، يتحدى البطل الآلهة ويقطع أشجارها المقدسة في بحثه عن الخلود. والأوديسة، وهي قصة رحلة المحارب الإغريقي، وإن يكن أكثر حكمة من محارب بطل، الذي يقتل آلهة الطبيعة التي ورثها العالم الهيليني عن أسلافه الأقل شهرة. لقد دمّرت المجتمعات النخبوية الكثير من بقاع حوض البحر المتوسط إضافة إلى المنحدرات الجبلية في الصين مما يزودنا بأدلة وافرة على أن المجتمعات التراتبية والطبقية قد استهلّت تعديلات جارفة ونهبا لكوكب الأرض قبل وقت طويل من ظهور العلم الحديث، والعقلانية «الخطية»، و«المجتمع الصناعي» وهي العوامل السببية التي كثيرا ما تحضر في تحليلات الحركة البيئية الحديثة. ولا ريب في أن الطبيعة الثانية لم تشيد جنة عدن في انهماكها الدؤوب وإيقاعها الضرر بالطبيعة الأولى. ولطالما أتلفت الكثير مما هو جميل وخلّاق وفعّال في العالم الحيوي، فضلا عن إتلاف الحياة البشرية ذاتها في الحروب الإجرامية والإبادة الجماعية وأعمال الظلم التي لا ترحم. ترفض الإيكولوجيا الاجتماعية تجاهل حقيقة أن الضرر الذي ألحقه مجتمع الصفوة بالعالم الطبيعي كان يضاهي ذلك الضرر الذي ألحقه بالبشرية؛ كما أن الإيكولوجيا الاجتماعية لا تغض الطرف عن حقيقة أن مصير الحياة البشرية يمضي يدا بيد إلى جانب مصير العالم غير البشري.

لكن العادات المتمثلة في الحاجة الدنيا التي لا تنتقص وحق الانتفاع والعون المتبادل، لا يمكن تجاهلها مهما تكن العلل التي تحدثها الطبيعة الثانية مزعجة. وقد تواصلت هذه العادات عبر التاريخ وطفت على سطح الأحداث بشكل انفجاري غالبا في الثورات الشعبية الكبرى؛ بدءا بالعصيانات المبكرة

في سومر القديمة وصولا إلى الوقت الراهن. وقد نادى الكثير منها بالعودة إلى قيم الرعاية والمساواة عندما كانت هذه القيم موضع هجوم وانقضاض من قبل الاضطهاد النخبوي والطبقي. وفي الواقع، على الرغم من الجيوش التي طوّفت في المواقع الطبيعية لساحات الحرب، وجباة الضرائب الذين سلبوا أهالي القرى العاديين، والإساءات اليومية التي وجهها المراقبون إلى العمال، فقد تواصلت الحياة الاجتماعية واستبقت في الذاكرة كثيرا من القيم العزيزة للماضي الأكثر مساواة. ولم يستطع لا الطغاة القدماء ولا الملاّك الإقطاعيون أن يطمسوا تماما تلك القيم في القرى الريفية وفي المدن التي توجد فيها نقابات التجار والصناع المستقلة. وفي بلاد الإغريق القديمة، الأديان الداعية إلى التقشف، وكذلك على نحو أهم الفلسفة العقلية التي رفضت إرهاق الفكر والحياة السياسية بالحاجات المسرفة؛ نزعت جميعا إلى التقليل من الحاجات والحدّ من الاشتهاء البشري للسلع المادية. وقد عملت على إبطاء السير باتجاه الاختراع التقاني إلى الحدّ الذي يمكن فيه لوسائل الإنتاج الجديدة أن تندمج بشكل حساس في مجتمع متوازن. كانت الأسواق في العصور الوسطى متواضعة، ومحلية التوجه عادة، مارست في سياقها نقابات التجار والصناع ضبطا دقيقا للأسعار والتنافس ونوعية السلع التي ينتجها أعضاؤها.

النمو أو الموت

ولكن، كما أن التراتبيات والبنى الطبقية نزعت إلى اكتساب زخمها الخاص والتغلغل في معظم المجتمع، كذلك بدأت الأسواق في اكتساب حياتها الخاصة وتوسّعت إلى ما وراء المناطق المحدودة، وصولا إلى أعماق القارات الفسيحة. وتوقف التبادل عن كونه - بشكل رئيسي - وسيلة لتلبية الحاجات المتواضعة مكتسحا الحدود التي فرضتها النقابات أو القيود الدينية والخلقية. كما أنه لم يخصص مكافآت ثمينة لتقنيات زيادة الإنتاج؛ بل أصبح خالق الحاجات، وكثير منها بلا نفع بكل بساطة، وأعطى زخما انفجاريا للاستهلاك والتقنية. وبدءا بشمال إيطاليا والأراضي المنخفضة في أوروبا، ثم لاحقا في إنجلترا خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، اكتسح إنتاج البضائع لأجل البيع والربح حصريا (السلع الرأسمالية) وبسرعة هائلة كل الحدود التقنية والاجتماعية لمصلحة نمو السوق.

وفي أواخر القرن الثامن عشر وبدايات التاسع عشر، بدأت الطبقة الرأسمالية الصناعية الجديدة تستعمر العالم برمته، وفي المآل، جميع جوانب الحياة الشخصية مزودة بمنظومتها الصناعية والتزامها بالتوسع اللامحدود. وخلافا لطبقة النبلاء الإقطاعيين الذين كانت لهم أراضيهم وقلاعهم الأثيرة على قلوبهم، لم يكن لطبقة البورجوازية موئل سوى ساحة السوق وسراديب بنوكها. وكطبقة، حوّل البورجوازيون باطراد العالم إلى ميدان دائم التوسع من المصانع. لقد اعتاد مقاولو العالمين القديم والوسيط على ضمّ أرباحهم معا واستثمارها في الأراضي والعيش بمنزلة أشراف الريف ـ بالنظر لتحيزات زمنهم ضدّ المكاسب «المعيبة» من التجارة. ومن جهة أخرى، أنشأ رأسماليو العالم الحديث الصناعيون سوقا تنافسية مريرة شجعت في المقام الأول التوسع الصناعي والسلطة التجارية التي ائتُمر بها، وعملوا كما لو أن النمو كان غاية في حد ذاته.

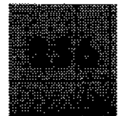
ومن المهم جوهريا، في الإيكولوجيا الاجتماعية، إدراك أن النمو الصناعي لا يحصل نتيجة تغير في النظرة العامة الثقافية وحدها ـ وأقل من ذلك ـ نتيجة تأثير العقلانية العلمية في المجتمع. بل يصدر قبل كل شيء عن عوامل موضوعية صارمة يتمخض عنها توسع السوق بحد ذاتها؛ عوامل منيعة إلى حد كبير على الاعتبارات الخلقية ومساعي الإقناع الأخلاقي. وفي الواقع، على الرغم من الرباط الوثيق بين التطور الرأسمالي والاختراع التقاني، فإن أكثر الحوافز فاعلية في السوق الرأسمالية، آخذين في الاعتبار التنافس اللاإنساني الذي تتصف به، هو الحاجة إلى النمو وتحاشي الموت على أيدي المنافسين الضواري. وعلى الرغم من أهمية الجشع أو السلطة التي قد تمنحها الثروة، فإن البقاء المحض يتطلب من المقاول أن يوسّع جهازه الإنتاجي كي يظل متفوقا على المقاولين الآخرين، وأن يحاول، في الواقع، افتراسهم. ومفتاح قانون الحياة هذا ـ أي البقاء ـ هو التوسع والربح الأكثر والاستثمار في توسع إضافي. وفي الواقع فإن فكرة التقدم التي عرّفها أسلافنا بما هي الإيمان بارتقاء الرعاية والتعاون بين البشر إلى درجات أعلى، أصبحت تعرّف الآن بواسطة النمو الاقتصادي.

وفي الواقع، إن مسعى كثير من منظري الإيكولوجيا حسنيّ النية ومعجبيهم لاختزال الأزمة البيئية إلى مشكلة ثقافية وليست اجتماعية يمكن بسهولة أن يصبح مضلِّلا. فمهما يكن المقاول مهتما من الناحية

البيئية فإن الحقيقة المرّة هي أن بقاءه بالذات في السوق يعوق أي توجه بيئي ذي مغزى. فالانخراط في ممارسات سليمة بيئيا يضع المقاول المهتم خلقيا في موقع خسارة فادحة، وفي الواقع، مهلكة بالنظر إلى علاقته التنافسية بالمُزاحم ـ خصوصا المُزاحم الذي يفتقر إلى أي اهتمامات بيئية، وبالتالي يُنتج بكلفة أقلّ ويجني أرباحا أعلى من أجل توسع رأسمالي إضافي.

وفي الواقع، بقدر ما تضفي الحركات والأيديولوجيا البيئية طابعا أخلاقيا فقط على «فظاعة» مجتمعنا المضاد للإيكولوجيا، وتشدّد فقط على التغيير في الحياة والمواقف الشخصية؛ فإنها تطمس الحاجة إلى الفعل الاجتماعي. والشركات ماهرة في التلاعب بهذه الحاجة بحيث تبدو حاضرة كصورة إيكولوجية. فمثلا، شركة مرسيدس بنز في إعلان من صفحتين ـ تزوقه لوحة زيتية لحيوان البيزون من جدارية أحد كهوف العصر الحجري ـ تتكلم عن أننا «يجب أن نعمل من أجل تقدم أكثر استدامة من الناحية البيئية، وذلك بإدخال موضوع البيئة في التخطيط لمنتجات جديدة» (٤). وهذه الرسائل المضلِّلة شائعة في ألمانيا، وهي واحدة من أكثر البلدان الأوروبية الغربية تلويثا. وكذلك يخدم الإعلان المصلحة الشخصية في الولايات المتحدة حيث يدّعي الملوِّثون أن «كل يوم هو يوم الأرض» بالنسبة إليهم.

والنقطة التي تشدد عليها الإيكولوجيا الاجتماعية لا تكمن في أن التغيير الخلقي والروحي بلا جدوى أو غير ضروري، بل في أن الرأسمالية الحديثة لاخلقية بنيويا، وبالتالي منيعة على أي مناشدات خلقية. إن للسوق الحديثة حوافزها الخاصة، بصرف النظر عمّن يجلس في مقعد السائق أو يقبض على المقود. فالاتجاه الذي تسير فيه السوق لا يعتمد على العوامل الأخلاقية، بل بالحري على «القوانين» الهوجاء للعرض والطلب، النمو أو الموت، افترسْ أو تُفترَس. والأقوال السائرة على شاكلة «business is business» تخبرنا بوضوح أن العوامل الأخلاقية والدينية والنفسية والعاطفية لا دور لها مطلقا في العالم الموضوعي للإنتاج والربح والنمو. ومن الخطأ الجسيم الظن أننا نستطيع تعرية هذا العالم المادي الآلتي القاسي من خاصيته الموضوعية، وأننا نستطيع تبخير حقائقه الصلبة بدلا من تحويلها.

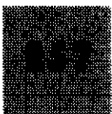


إن مجتمعا قائما على «النمو أو الموت» كحافز كليّ له يجب بالضرورة أن يكون له تأثير بيئي مدمِّر. وبالنظر إلى حافز النمو الذي تولِّده تنافسية السوق، لا طائل تقريبا من انخفاض عدد السكان الحالي إلى جزء مما هو عليه. فبقدر ما ينبغي على المقاولين التوسع إذا ما أرادوا البقاء، فإن الوسائل التي شجعت الاستهلاك الأهوج سوف تُحشد في سبيل زيادة شراء البضائع بغض النظر عن الحاجة إليها. وبالتالي سيغدو «لازبا» في العقل العام امتلاك اثنين أو ثلاثة من كل أداة أو سيارة أو جهاز إلكتروني، أو ما شاكل ذلك، في حين تكون واحدة أكثر من كافية. زد على ذلك أن الجيش سوف يستمر في طلب أدوات الموت الجديدة الأكثر فتكا، بحيث تكون النماذج الجديدة منها مطلوبة سنويا.

أمّا التقنيات «الأكثر ليونة» التي تنتجها سوق النمو أو الموت فلن تكفّ أيضا عن أن تكون مطية للاستعمال من أجل غايات رأسمالية مدمرة. فمنذ قرنين، كانت أشجار غابات إنجلترا تقطّع إربا لتحول إلى وقود لصهر الحديد، باستخدام فؤوس لم تتغير على ما يقدّر منذ عصر البرونز، كما أن أشرعة السفن المحملة بالبضائع إلى كل أنحاء العالم ظلّت تؤدي دورها جيدا حتى القرن التاسع عشر. وفي الواقع لقد «نُظِّفت» مساحات كبيرة في الولايات المتحدة من الغابات والحياة البرية والتربة والسكان الأصليين بأدوات وأسلحة، وعلى الرغم مما حصل فيها من تعديلات فإنها كانت معروفة لدى الناس في عصر النهضة الذي سبق أن وُجهت فيه الثورة الصناعية. فما قامت به التقنيات الحديثة هو تسريع سيرورة كانت تمضي قدما على نحو جيد عند أواخر القرون الوسطى. فهي لم تدمّر الكوكب بذاتها؛ بل لقد حرّضت على نشوء ظاهرة تتمثل في منظومة السوق المتوسعة التي تضرب جذورها في واحد من أكثر التحولات الاجتماعية الأساسية في التاريخ: توسّع التراتبية والطبقة إلى منظومة توزيع قائمة على التبادل وليس بالحريّ على التكاملية والعون المتبادل.

المجتمع الإيكولوجي

لا تنشد الإيكولوجيا الاجتماعية التجدد الخلقي فحسب، بل أيضا، وقبل كل شيء، إعادة بناء اجتماعية وفق توجهات بيئية. كما تؤكد أن اللجوء إلى السلطات القائمة (التي تجسّد قوى السوق العمياء والعلاقات التنافسية)



بذاتها وحسب، من المرجح أن لا طائل تحته. وفي الواقع، إنها غالبا ما تحجب علاقات السلطة الحقيقية التي تنتشر في أيامنا بسائق جعل تحقيق مجتمع إيكولوجي يبدو مجرد قضية «موقف» أو «تغيير روحي» أو خلاص شبه - ديني.

وعلى الرغم من وعيها الدائم بالحاجة إلى تغيير روحي، إلاّ فإن الإيكولوجيا الاجتماعية تلتمس إصلاح الاختلالات البيئية التي ألحقها المجتمع بالعالم الطبيعي عبر النفاذ إلى الأصول البنيوية والذاتية لأفكار من قبيل فكرة «الهيمنة على الطبيعة». وهذا يعني أنها تتحدى منظومة الهيمنة برمتها وتلتمس هدم الصرح التراتبي والطبقي الذي أثقل كاهل البشرية، وحدّد العلاقة بين الطبيعة غير البشرية والطبيعة البشرية. كما أنها تقدم الأخلاق التكاملية التي لا مناص فيها أمام البشر من أن يلعبوا دورا داعما لاستمرار سلامة النطاق الحيوي، باعتبارهم، كإمكان على الأقل، النتاج الأكثر وعيا من نواتج التطور الطبيعي. وترى في الواقع أن على البشر مسؤولية خلقية للعمل بشكل خلاّق على تفتح ذلك التطور. ولذلك تشدّد الإيكولوجيا الاجتماعية على القول بالحاجة إلى تجسيد أخلاقها التكاملية في مؤسسات اجتماعية ملموسة، سوف تمنح معنى فعالا لغايتها الكلية ولانخراط الإنسان كفاعل خلقي واعٍ في تبادل التأثير بين الأنواع الحية. كما تنشد إثراء السيرورة التطورية عبر تنويع أشكال الحياة. وعلى الرغم من النظرات الرومانسية، فإن «أمنا الطبيعة» ليست بالضرورة «تعرف أفضل». إن معارضة نشاطات عالم الشركات لا تعني أن على المرء أن يكون رومانسيا ساذجا و«متمركزا حيويا». وبهذا الاعتبار أيضا، إن الثناء على قدرة البشرية على التبصّر والعقلانية، وعلى إنجازاتها التقنية، لا يعني أن المرء «متمركز بشريا». إذ ينبغي وضع حدّ لهذا التراخي في استعمال مثل هذه الكلمات الطنانة، الشائعة جدا في الحركة البيئية، وذلك عبر نقاش تفكّري عميق.

وفي الواقع، تدرك الإيكولوجيا الاجتماعية - أعجبنا ذلك أم لا - أن مستقبل الحياة على هذا الكوكب يرتكز على مستقبل المجتمع. وتؤكد أن التطور، في الطبيعتين الأولى والثانية، على حد سواء، لم يكتمل بعد. كما أن المجالين غير معزولين أحدهما عن الآخر، بحيث يجب أن نختار واحدا منهما

أو الآخر - إمّا التطور الطبيعي وما يحيط به من هالة «التمركز الحيوي»، وإما التطور الاجتماعي، كما عرفناه حتى الآن، وما يحيط به من هالة «التمركز البشري»، وذلك كقاعدة يستند إليها النطاق الحيوي الخلّاق. ينبغي علينا الذهاب إلى أبعد من كلا الطبيعي والاجتماعي نحو تركيب جديد يحتوي على أفضل ما في كلّ منهما. ولسوف يتعالى مثل هذه التركيب على كليهما في شكل «طبيعة حرّة» لأنها خلّاقة وواعية بذاتها، يتدخل في سياقها البشر في التطور الطبيعي بأفضل ما لديهم من قدرات - شعورهم الخلقي، ومستواهم غير المسبوق في الفكر المفهومي، وقدراتهم الملحوظة على التواصل.

لكن هذا الهدف يظل مجرّد ثرثرة ما لم يُعط ملموسية اجتماعية وعملانية. فكيف ننظم «طبيعة حرّة» تتجاوز الخطابية الغزيرة جدا في الحركة البيئية؟ من الناحية العملانية، لا يمكن تحقيق «الطبيعة الحرّة» من دون إلغاء مركزية المدن لمصلحة مجتمعات موحّدة كونفدراليا ومرتبطة على نحو حساس بالمناطق الطبيعية المتوضعة فيها. كما يعني استخدام تقنيات إيكولوجية وطاقات الشمس والرياح والميثان والمصادر الأخرى، واستخدام أشكال الزراعة العضوية، أو تصميم تجهيزات صناعية متعددة الاستعمالات ذات مقاييس بشرية لتلبية الحاجات المناطقية للمجالس المحلية الكونفدرالية. ويعني أيضا تشديدا لا على إعادة التدوير فحسب، بل على إنتاج بضائع عالية النوعية يمكن أن تدوم عدّة أجيال. ويعني الاستعاضة بالعمل الخلّاق عن الشغل الأحمق وتوكيدا على الشخصية الحرفية البارعة فنيا وأولويتها على الإنتاج الممكنن. ويعني أن يكون قضاء وقت الفراغ متسما بالبراعة والانخراط في الشؤون العامة. ويأمل المرء بأن المُتاحية المحضة للبضائع والحرية في اختيار نمط الحياة المادية ستؤثران عاجلا أم آجلا في الناس، بحيث يتبنون الاعتدال في جميع جوانب حياتهم، وذلك ردا على «النزعة الاستهلاكية» التي تشجعها السوق الرأسمالية [٥].

ولا يمكن لأي أخلاق أو رؤية لمجتمع إيكولوجي، مهما تكن موحية، أن تكون ذات معنى ما لم تتجسد في سياسة حيّة. ولا أعني بـ «السياسة» ممارسة إدارة وحكم الدولة على طريقة من ندعوهم «سياسيين»، بل أقصد ممثلين منتخبين أو مختارين لصوغ السياسات بما هي المحاور الموجِّهة للحياة الاجتماعية ولإدارة الشؤون العامة. فبالنسبة إلى الإيكولوجيا الاجتماعية،



تعني السياسة ما كانت تعنيه ذات مرّة دولة المدينة الديموقراطية في أثينا منذ ألفي عام تقريبا: صوغ السياسة من قبل جمعيات شعبية تديرها هيئات مفوَّضة ناصحة باهتمام، قوامها منسِّقون تسهل إقالتهم إذا عجزوا عن التقيّد بقرارات مواطني الجمعيات. وأنا أعي تماما أن السياسة الأثينية، حتى في أفضل فتراتها الديموقراطية، قد شوّهتها العبودية والبطريركية وإقصاء الغريب عن الحياة العامة. على هذا الأساس فقد اختلفت قليلا جدا عن معظم الحضارات المتوسطية ـ والآسيوية ـ لذلك الزمن. لكنّ ما جعل السياسة الأثينية فريدة كان توليدها لمؤسسات كانت فائقة الديموقراطية ـ حتى على نحو مباشر ـ مقارنة بالمؤسسات الجمهورية في ما يدعى «ديموقراطيات» العالم الغربي. وقد ألهمت مباشرة أو بشكل غير مباشر ديموقراطيات لاحقة أكثر إنجازا، من قبيل مدن معينة في القرون الوسطى، و«قطاعات» غير معروفة كثيرا من باريس (التي كانت بشكل أساسي مؤلفة من ثمان وأربعين من الجمعيات المتجاورة) دفعت الثورة الفرنسية في اتجاه بالغ الجذرية في عام ١٧٩٣، ومجالس المدينة في نيوإنجلاند، ومحاولات أحدث من أجل حكم ذاتي مدني [٦].

لكن أي مجتمع يجازف بخطر التحول إلى مجتمع ضيق الأفق، بل وحتى عنصري، إذا ما حاول العيش في عزلة أو تطوير اكتفاء ـ ذاتي ظاهري. ومن هنا تأتي الحاجة إلى الامتداد بالسياسة البيئية إلى كونفدراليات المجتمعات الإيكولوجية، وإلى تشجيع ورعاية التواكل السليم، وليس التواكل الانكفائي الأحمق. وتنوي الإيكولوجيا الاجتماعية تجسيد أخلاقها في سياسة المجالس المحلية الكونفدرالية التي تكتسب سويّة حقوق الحكم ـ الذاتي عبر شبكات المجالس الكونفدرالية، إذ ترسل إليها البلدات والمدن المفوضين القابلين للعزل، وذلك لتسوية الخلافات. ولسوف يُصادق على جميع القرارات من قبل أكثرية الجمعيات الشعبية للمدن والبلدات الكونفدرالية. ويُمكن لهذه السيرورة المؤسسية أن تحدث في ضواحي المدن العملاقة وفي شبكات البلدات الصغيرة. وفي الواقع، إن تشكيل عدد كبير من «مجالس المدن» طالما سبق اقتراحه في المدن الضخمة كنيويورك وباريس، لكنه أحبط من قبل جماعات نخبوية حسنة التنظيم كانت تلتمس مركزة السلطة وليس السماح بنزع مركزيتها.

ستكون السلطة على الدوام من نصيب طبقات النخبة إذا لم تنتشر، من خلال ديموقراطيات مباشرة، بين الناس المفوَّضين بها بما هم مستقلون جزئيا، وكائنات اجتماعية جزئيا - وذلك يعني أنهم كأفراد أحرار ليسوا سوى أفراد مسؤولين عن مؤسسات شعبية. إن تفويض الناس بهذا المعنى سوف يشكل تحديا للدولة - الأمة - وهي المصدر الرئيسي للأيديولوجيا القومية الرجعية، وللنزعة الدولتية كمصدر للإكراه (*). ومن الجلي أن تنوع الثقافات أمنية بما هو مصدر الإبداعية الثقافية، لكن لن يُمكن الاحتفال به في «انعزالية» قومية عن المصالح العامة للبشرية ككل، من دون النكوص إلى النزعة القومية والقبائلية.

لقد بدأ الواقع المكتمل للمواطنية في الانحسار، وسيعني اختفاؤها خسرانا نهائيا في التطور البشري. والمواطنية، بالمعنى الكلاسيكي للمصطلح، عَنَت تعليما ذا توجه أخلاقي طوال الحياة للمشاركة في الشؤون العامة، وليس الشكل الفارغ للشرعنة الوطنية التي غالبا ما يشار إليها في أيامنا. كما عنت المواطنية تنمية الانتساب إلى مصالح المجتمع، بحيث كانت المصلحة المجتمعية مقدَّمة على المصلحة الشخصية، أو، على نحو أدق، كانت المصلحة الشخصية منسجمة مع المصلحة المشتركة وتتحقق عبرها.

والمُلكية، في هذا المجموع الأخلاقي، ستكون موضع تشارك، وفي أحسن الظروف، تنتمي إلى المجتمع ككل، وليس إلى المنتجين («العمال») أو المالكين («الرأسماليين»). ففي مجتمع إيكولوجي مكوَّن من «مجلس المجالس»، سوف تنتمي الملكية، في النهاية، لا إلى المنتجين الخاصين ولا إلى الدولة - الأمة. لقد أنشأ الاتحاد السوفييتي بيروقراطية مستبدة؛ تلك الرؤية النقابية - الثورية لمصانع «محكومة من العمال» ومتنافسة تَتَحابَك معا في النهاية بواسطة بيروقراطية عمالية. ومن وجهة نظر الإيكولوجيا الاجتماعية، ستصبح «مصالح» المُلكية معممة، لا أن يعاد بناؤها في صيغ مختلفة مثيرة للنزاع أو غير قابلة للإدارة. وسيضفى عليها طابع المجلس المحلي، لا الطابع الوطني أو الخاص. ولذلك سوف يتعامل العمال والمزارعون والحرفيون، وأمثالهم، مع الملكية في المجالس المحلية بما هم مواطنون، لا أعضاء في

(*) لعل بوكتشين يشير هنا إلى الفكرة السائدة التي تقول إن الدولة هي المحتكر الوحيد للعنف في المجتمع (المترجم).



مجموعات مهنية أو اجتماعية. وبعيدا عن الخوض في تصورات من قبيل دورة العمل، والمواطن الذي ينخرط في كل من النشاط الزراعي والصناعي، والحرفي الذي يمارس عملا يدويا، فإن أفكار المجالس الثورية التي طرحتها الإيكولوجيا الاجتماعية سوف تؤدي إلى ظهور الأفراد الذين لا فصل لديهم بين المصلحتين الجمعية والشخصية، والعامة والخاصة، والسياسية والاجتماعية.

إن إعادة تنظيم المجالس المحلية خطوة خطوة، وكونفدراليتها في شبكات دائمة التوسع، تشكل سلطة مزدوجة بالتعارض مع الدولة ـ الأمة، وتجديد مقومات الممثلين الجمهوريين ليكونوا مواطنين يشاركون في ديموقراطية مباشرة ـ كل ذلك قد يستغرق مدّة كبيرة من الزمن لإنجازه. لكن في النهاية، ستكون وحدها القادرة على إبطال هيمنة البشر على أقرانهم البشر، وبالتالي معالجة تلك المشكلات البيئية التي تهدد بحجمها المتصاعد وجود نطاق حيوي قادر على دعم الأشكال المتقدمة من الحياة. إن تجاهل الحاجة إلى هذه التغيرات العملية الشاملة والمهمة سيعني ترك معضلاتنا البيئية تتقيّح وتنتشر إلى حد لن يكون بعده ثمة أي فرصة لحلّها. وأي محاولة لتجاهل تأثيرها في النطاق الحيوي أو للتعامل معها إفراديا، سيكون إجراء كارثيا وكفيلا بأن المجتمع المضاد للإيكولوجيا السائد في معظم عالمنا اليوم سوف يدفع ـ على نحو أعمى ـ النطاق الحيوي الذي نعرفه إلى دمار مؤكد.





26

قضية الحرية: دروس نسوية إيكولوجية للإيكولوجيا الاجتماعية

جون كلارك

وعد الإيكولوجيا الاجتماعية

الإيكولوجيا الاجتماعية هي بالمعنى الأعمق إيكولوجيا جذرية، وهذا صحيح لا لمجرد أن الإيكولوجيا الاجتماعية - على غرار الإيكولوجيا العميقة والنسوية الإيكولوجية والاشتراكية الإيكولوجية - تنظر في المشكلات الاجتماعية كي تكتشف جذور الأزمة البيئية [1]. إن جذرية الإيكولوجيا الاجتماعية تكمن أولا في توجهها النظري وقوامه بحث جدلي في التحدد المتبادل لمجالين يتعذر فصلهما: الاجتماعي والإيكولوجي. وثانيا، تكمن هذه الجذرية في بعدها العملي: في إلحاحها على خطورة الأزمة البيئية والحاجة إلى تحول اجتماعي جذري لكي نعكس المسار الإيكولوجي القاتل حاليا من تاريخ العالم.

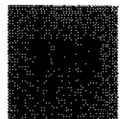
> «إن قضية النساء كفاعلات تاريخيات في عصر الأزمة البيئية لا تقوم على أفكار جوهرية كلية بل على الكيفية التي تعمل وتفكر وفقها فعليا أكثرية النساء اليوم»
>
> **أربيل ساله**

والمجال الأول الذي قدمت فيه الإيكولوجيا الاجتماعية إسهاما أساسيا للإيكولوجيا الجذرية هو مقاربتها الجدلية. ربما يلاقي هذا الرأي تشكيكا عاما، ذلك أن الفكر الجدلي أصبح اليوم غير رائج نوعا ما. مع ذلك، فإن الجدل الذي يُرفض عادة ليس سوى كاريكاتير الجدل (وهو، علاوة على ذلك، كاريكاتير غير جدلي) رسمه، ويا للسخرية، أكثر أنصاره شهرة في تأييدهم لتلك «السرديات الكبرى» المتمثلة في السلطة و«السيادة» والهيمنة التي تزدرى اليوم على نطاق واسع جدا. لكن، حتى لدى هؤلاء المفكرين - أفلاطون وهيغل وماركس - ظلت الطبيعة الجذرية للجدل مصونة. والواقع أنها تشكل ضمن فكرهم نقدا أصليا لأيديولوجيات الهيمنة على البشرية والطبيعة التي وقعوا فريسة لها. وثمة أيضا المَثَل الجدلي العنيد الأكثر جذرية الذي قدمه ناغارجونا الذي يعد فكره تصويبا سليما لأكثر تنويعات الفكر الغربي التوفيقية [٢].

الفكر الجدلي، في معناه الأكثر جذرية، هو فكر السيرورة، والحرية، والتغير، والتطور، واللااتصالية، والانبثاق، والتناقض، والتحول، والنفي والتحدد المتبادل، والنسبية، والترابط الداخلي، و«النشوء المشروط» - إذا ما اقتصرنا على ذكر بعض المفاهيم الأساسية في الفكر الجدلي. تفترض المقاربة الجدلية الطبيعة الشرطية لكل المفاهيم والأطر النظرية، وأهمية تحاشي استعمالها بطريقة جامدة مُشَيَّئة، وضرورة السماح لكل المفاهيم النظرية بالتطور في سياق البحث. فليس قوام هذه الطريقة بلوغ أو سيادة الحقيقة، بل بالحري الانفتاح على ظهور الحقيقة وإرادة سلوك درب الحقيقة وطريق الظواهر. (وهذا، كما سنرى لاحقا، يربطها بمفهوم الرعاية).

ولذلك فإن التفكير الجدلي هو ممارسة فوضوية (*) anarchism فلسفية. إنه رفض للسيادة [بمعنى الأولية والسيطرة] أو للمعتقدات عندما تعني افتراضات مسبقة ثابتة وغير قابلة للنقاش أو أفكارا مسيطرة. كما أنه يرفض كل أشكال الدوغمائية وتحويل المفاهيم المتحركة المتطورة إلى أفكار صلبة جامدة. وفي سيره على درب الحقيقة يرفض الجدل مرض التعلق

(*) الفوضوية anarchism بما هي تيار فكري سياسي يرفض كل أنواع السلطة الحكومية المركزية ويعتبرها غير ضرورية، وينادي بدلا من ذلك بالتعاون الطوعي بين الأفراد والجماعات من أجل إدارة شؤونهم العامة (المترجم).



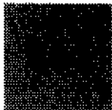
بالأفكار، وتوهم الأنا بأن أي أفكار هي في الواقع «أفكارنا». كما أنه يرتبط على نحو وثيق بالسياسة الفوضوية بمعنى النقد الجذري لكل أشكال الهيمنة على البشرية والطبيعة والانخراط في معارضتها. إذ ليس ثمة إمكان لتحد فعال للهيمنة يصدر عن أولئك الذين يتفشى في فكرهم وحساسيتهم مطلب السلطة والسيطرة. تعني المقاربة الجدلية، في بعديها النظري والعملي، توكيد الحياة والنمو والتحول والانفتاح والزمنية في مقابل مطلب السيطرة واليقين والهيمنة والثبات والاستقرار والأبدية.

المجال الثاني الذي كان فيه للإيكولوجيا الاجتماعية أهمية كبيرة هو إقرارها بخطورة الأزمة البيئية والاجتماعية العالمية وبالتغيرات الأساسية الضرورية من أجل عكس المسار المدمر الحالي لتاريخ العالم.

إننا في غمرة أزمة تاريخية على صعيدي العالم وكوكب الأرض. وإن مستقبل الحياة على الأرض مهدد، قبل كل شيء بانقراض الأنواع الحية بكثافة وبتدمير المنظومة البيئية على نطاق واسع، ولكن أيضا بالتنوع العريض من التجارب المحفوفة بالمخاطر، بما في ذلك إصدار آلاف المركبات الكيماوية العضوية غير المختبرة إلى النطاق الحيوي، ومخزون هائل من المواد النووية الخطرة، وإحداث تغيرات لافتة في تركيب الغلاف الجوي، وتخليق الأحياء المُهَنْدَسة وراثيا.

في الوقت ذاته، تشتد حدة الأزمة الاجتماعية. إن بقاء ثقافات العالم مهدد بالتوسع السريع للثقافة الأحادية الاقتصادية العالمية وبالإمبريالية الجديدة الاقتصادية: وإن أكثرية لغات العالم محكوم عليها بالانقراض؛ ويعيش مليار إنسان تقريبا في فقر مدقع، وسوء تغذية مزمن، وبطالة دائمة، وتهميش متزايد. وقد حدثت هذه وغيرها من التطورات الاجتماعية والبيئية الحاسمة من دون تداول عام في شأن المخاطر المترتبة على المجتمع البشري أو النطاق الحيوي. ومع ذلك فإنها جميعا كانت نتيجة تخطيط مدروس وواع.

عندما نلتفت إلى الماضي لنتمعن في التدمير البيئي الجسيم الذي حصل في ظل الإمبراطوريات القديمة وحوَّل «الهلال الخصيب» لبلاد الرافدين القديمة إلى صحراء، وتسبب بانهيار مجتمعات مزدهرة، وفرض على الكائنات البشرية حياة الشظف والمعاناة والخوف والخضوع المذل، فإن أساس



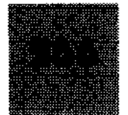
مثل هذه الأوضاع يبدو واضحا. فالمنظومة الإمبراطورية ذاتها، بمؤسساتها وقيمها البطريركية والسلطوية والتراتبية، كانت في حقيقتها كارثة بشرية وبيئية.

وإذا ما باشرنا مهمة أكثر صعوبة تتمثل في تفحص عالمنا، نجد أن أسبابا منهجية مماثله أحدثت التخريب البيئي. ويؤكد الإيكولوجيون الاجتماعيون أن جذور هذه الأسباب تضرب في أعماق الشروط الاجتماعية (المترابطة على نحو واضح) من قبيل الأوليغاركية الاجتماعية والسلطة الاقتصادية المتركزة؛ والسلطة السياسية المركزية غير الديموقراطية؛ والحضور الكثيف للسوق وضبط الرأي العام اللذين يصوغان القيم والشخصية؛ والدولة المتلبدة إلى حد هائل في استجابتها والبيروقراطيات المتحدة؛ وثقافة الاستهلاك التي تروج لعالم مخصص منزوع السياسة؛ والقيم البطريركية والذات الأنوية الباحثة عن السلطة؛ وروحية التنكر للطبيعة بشكل غير واقعي؛ ومنظومة هائلة من التقنية التي تظهر على هيئة آلة عملاقة ذاتية الحركة.

يؤكد الإيكولوجيون الاجتماعيون أن التدميرية البيئية والاجتماعية للآلة العملاقة التقانية العالمية، وللاحتكارية الاقتصادية للشركات العالمية، ولمنظومة الدول ـ الأمم المركزية، وللثقافة الأحادية العالمية المتمثلة في الاستهلاك الكثيف، مبطونة في بنياتها وإجراءاتها العملية وسيرورات صناعة القرار ضمنها. ولذلك فإنهم يستخلصون أنه لا يمكن حل الأزمة البيئية الاجتماعية بعيدا عن كارثة عالمية خطيرة، ما لم تحدث تغييرات أساسية عميقة الغور في المؤسسات والقيم الثقافية والأيديولوجيات المهيمنة. ويجب أن تتضمن هذه التغييرات توزيعا جذريا للسلطة من خلال دمقرطة ونزع مركزية المنظومات السياسية والاقتصادية والثقافية والمعلوماتية. وينبغي أن تشمل أيضا تحولا جذريا في القيم تستبدل بالقيم الاقتصادية وثقافة الاستهلاك والذات المتمركزة على الأنا قيما إيكولوجية جماعية تحررية وذاتا اجتماعية عطوفة غير مهيمنة.

تصوران للإيكولوجيا الاجتماعية

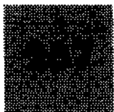
من الواضح أن مثل هذا التحليل يستتبع سؤالا عن نمط الممارسة الاجتماعية التي ستكون ضرورية من أجل إنجاز هذا التحول. وهنا ينقسم الإيكولوجيون الاجتماعيون بشكل متزايد. تنظر إحدى المقاربات في الطرق



التي يمكن من خلالها تشجيع انبثاق مؤسسات إنسانية تبادلية مسؤولة إيكولوجيا في جميع مجالات الحياة الاجتماعية. وترى أن الميادين السياسية بالمعنى الأكثر عمقا لا تقتصر على «السياسة» المعرفة بشكل محدود، بل تشمل جميع مجالات التفاعل الاجتماعي بما في ذلك الإنتاج والاستهلاك، والعلاقات الشخصية، والحياة العائلية، ورعاية الأطفال، والتربية والتعليم، والفنون، وأنماط التواصل، والحياة الروحية، والطقوس والاحتفالات، والاستجمام واللهو، ونماذج التعاون العامية. فيُنظر إلى كل مجال منها كنطاق أساسي يمكن ضمنه أن نطور وجودنا الاجتماعي وفرديتنا الجماعية، ويمكن أيضا للواقع الجماعي أن يجد معظم أساساته. ومثل هذا التصور لما هو سياسي ليس من قبيل الأشكال السياسية المعنية المفروضة على نحو ضيق، بل تستلزم أنه يتعين علينا خلق ومؤازرة والدفاع عن ممارسات ومؤسسات إنسانية، في روحيتها وحجمها، مؤكِّدة للحياة ومبدعة ولا مركزية وغير تراتبية، وتتجذر في خصوصية الناس والمكان، وتستند إلى ديموقراطية تشاركية شعبية إلى أعظم درجة ممكنة عمليا.

الاتجاه الثاني ضمن الإيكولوجيا الاجتماعية تمثله «المجالس المحلية التحررية» التي ينادي بها موراي بوكتشين وجانيت بيهل، وتمثل تصورا مختلفا تماما لما هو سياسي. يعتقد بوكتشين وبيهل أن ثمة ثلاثة نطاقات اجتماعية متميزة جدا، يدعونها المجال «الدولي» و«السياسي» و«الاجتماعي». ووفق تحليلهما، يتضمن المجال الدولي كل المؤسسات والنشاطات التي تعمل عبرها الدولة؛ ويشمل المجال السياسي النشاط في النطاق العام الذي يتطابق مع «السياسة بالمعنى اليوناني للكلمة»، في حين يتضمن المجال الاجتماعي كل شيء آخر في المجتمع بما في ذلك ما نعتبره عادة البعد الشخصي أو الحياة الخاصة [٣].

وسياسة الإيكولوجيا الاجتماعية، بحسب بوكتشين وبيهل، تهتم أساسا «بالسياسي» وفق المعنى الذي يقدمانه، إما كما تجلى في «أشكال الحرية» المتنوعة التي انبعثت عند نقاط محددة من التاريخ وفي المؤسسات المقترحة لمنظومة المجالس المحلية التحررية، أو في مساعيهم الخاصة مع حلفائهم لإقامة مثل هذه المنظومة. وبلغة الممارسة يتطابق السياسي مع برنامج إقامة مجالس محلية تحررية تكون في سياقها الجمعية المحلية المفتوحة لكل



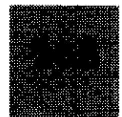
مواطني المجتمع المحلي السلطة العليا في صناعة القرار. وستكون الجمعية المحلية هي النطاق الأساسي الذي يتشكل فيه الشخص الأخلاقي المسؤول عبر التفكر العقلاني المعني بسياسات هي من مصلحة المجتمع. والجدير ذكره أنه بحسب معايير بوكتشين وبيهل، المجال السياسي المتحقق في العالم المعاصر (تمييزا له عن مجرد «بذوره» و«ممكناته» ضمن المجالس المحلية الموجودة) يتكون من مجموعة صغيرة من الإيكولوجيين الاجتماعيين الذين يشجعون بنشاط برنامج المجالس المحلية التحررية.

إحدى أطروحات المناقشة الحالية هي أن سياسة بوكتشين وبيهل تنزلق إلى مثالية أو صورية مجردة. والنزعة المثالية في فكر بوكتشين بينة في إحدى مقالاته المبكرة الأكثر شهرة، التي تبدأ بالإعلان التالي: «للحرية أشكالها» (٤). وتتضح الطبيعة المتعالية لهذه الأشكال عندما يتأمل بوكتشين في شكل الأشكال، أي الجمعية. يقول: «دعونا نتحول إلى الجمعية للتبصر في الأشكال غير المتوسِّطة للعلاقات الاجتماعية» (٥). وحتى الوقت الحاضر يستمر اتجاه المجالس المحلية التحررية لدى بوكتشين وبيهل ليطابق بين سياسة الإيكولوجيا الاجتماعية والبحث عن مثل هذه الأشكال غير المتوسِّطة.

لكن، ومن منظور جدلي، ليس ثمة في هذا العالم ظواهر «غير متوسِّطة»، ودون ذلك بكثير أي أشكال اجتماعية غير متوسِّطة. ولهذا السبب فإن دروس النسوية الإيكولوجية مهمة جدا للتصور الإيكولوجي الاجتماعي للسياسي. ولسوف نرى أن ثمة تبصرات نسوية إيكولوجية مهمة في مادية الحرية يمكنها كثيرا إثراء التحليل الإيكولوجي الاجتماعي والمساعدة في تصحيح نزوعاته نحو الصورية. وبالنظر إلى نقاط قوة الإيكولوجيا الاجتماعية، فإن الحوار الخلاق بين هذين المذهبين الإيكولوجيين الجذريين يمكن أن يقدم إسهاما مهما لكليهما.

رفض بيهل للنسوية الإيكولوجية

لكن بوكتشين وبيهل لم يقرا بما في هذا الحوار من قيمة. فقد رفضت بيهل النسويةَ الإيكولوجية باعتبارها شكلا من اللاعقلانية غير جدير بالانتباه الجدي، مستخلصة أنه ببساطة، «جميع النسويين الإيكولوجيين تقريبا يمجدون المرأة كـ «آخر»، إلى جانب الطبيعة غير البشرية، وذلك بتضخيم فج» لأفكار



سيمون دوبوفوار في «عرضها الحاذق» للموضوع [٦]. وتؤكد بيهل أنه «بدلا من العمل على الاستعاضة عن فضائل دولة المدينة بتلك العائدة إلى الأويكوس (*) oikos التي اضطهدتهم تاريخيا (وذلك وفق ما تظنه بالنسويين الإيكولوجيين)، ينبغي على النساء في الحركات البيئية الانغماس في العلم السياسي كجزء من سياسة تحررية حقة والمطالبة بالمواطنية لأنفسهن. ينبغي عليهن في المدى الطويل الخروج من الأويكوس ـ سواء بالمعنى الحرفي للأويكوس الذي يشير إلى منزل الأسرة أو المعنى المجازي الذي يشير إلى «قيم النساء» ـ والعمل على توسيع المجال الكامل لقدراتهن البشرية» [٧].

تناوئ بيهل ـ على الخصوص ـ الفكرة القائلة بأن منظور الرعاية النسوي (الذي سوف نناقشه بإيجاز) يمكن توسيعه من نطاقه المحدد المناسب الذي تراه شاملا العلاقات الشخصية الحميمة إلى المجال الأوسع للأخلاق الاجتماعية والسياسية. وقد دافعت إلى جانب بوكتشين عن التقسيم الثنوي الحاد بين النطاقين العام والخاص (مجالي «السياسي» و«الاجتماعي» وفق عباراتهما)، وحذرا من أخطاء الخلط بين المجالين. ويتذهن كل منهما التوكيد النسوي على الرعاية باعتباره تهديدا لنظرتهما إلى المواطنية (وخصوصا، التداول في الجمعية المحلية) بما هي الشكل المفضل للممارسة السياسية.

ووفق ذلك تماما، فقد أبّد بوكتشين وبيهل بطرق كثيرة المفهوم الذكوري التقليدي للذات الفردية ونواته الأنا المستقلة ذات الحدود الصلبة. وطبقا لذلك فقد اتهما نقاد مفهومهما للذات الفردية، ومن ضمنهم النسويون الإيكولوجيون، بـ «إضعاف» الذات واختزالها إلى «متلق ـ منفعل» وحالة قابلة للتلاعب بها، أو بـ«تفكيك» الذات إلى نوع من «الواحد» الغامض اللاعقلاني. إن الذات الفردية «المزيفة» الذكورية للمواطن، وكذلك الرعاية بمضامينها المسهبة العاطفية والشخصية جدا، ستتحولان عبر المداولة والمناظرة في الجمعية إلى نواة فكرة المواطنية. ومن جهة نظرهم، لا مناص طبقا لذلك من طرد الرعاية خارج مجال القيم السياسية العقلانية المتسقة ذات المعنى.

وبكلمات بيهل الخاصة، «إن عاطفة الرعاية»... ليست شيئا يمكن للمرء منحه بشكل أصيل إلى «الناس كافة».... كما لا يمكن «للرعاية»، كعاطفة، «أن تعمم وتعد أساسا للتنظيم الاجتماعي خارج الجماعة الصغيرة الخاصة بالمرء،

(*) oikos هي اللفظة الإغريقية التي اشتقت منها لفظة إيكولوجي (المترجم).

استنادا إلى القرابة أم لا»[٨]. وبالنسبة إلى بيهل، إن فكرة الرعاية التي تجد تعبيرا لها في النطاق العام أو «السياسي» تبدو فكرة مضحكة تماما. وتتهكم قائلة: «إن نوع الرعاية الذي تشعر به الأم (أو الأب) إزاء الطفل» لا يمكن تعميمه «بصرف النظر عن التغاضي عما إذا كان المرء «يفكر كالجبل» أو «يسمح لنفسه بأن يكون شجرة»[٩]. وتستخلص أن «مصطلح نسوية إيكولوجية ذاته قد أصبح مشوبا الآن باللاعقلانيات المختلفة، حتى أنني لم أعد أستطيع اعتبار هذا مشروعا واعدا... ففي رأيي، يصعب تعقل بناء حركة استنادا إلى مجازات أعارضها وعلى أفكار مشوشة لا أستطيع صوغها بأي أسلوب متسق»[١٠].

مع ذلك فإن المنظرين النسويين الإيكولوجيين أنفسهم قد تدبروا صوغ أفكارهم الخاصة باتساق تام. وإذا تفحصنا مزاعم بيهل، فسنجد أن المنظرين النسويين الإيكولوجيين الحاذقين نظريا لا يتفادون فحسب اللاعقلانية التي اتهموا بها، بل يقدمون تبصرات جوهرية في المجالات ذاتها التي تكون فيها نسخة بوكتشين وبيهل للإيكولوجية الاجتماعية شاحبة جدا.

المنظور النسوي الإيكولوجي للرعاية

كي نحدد إلى أي مدى يمكن لمفهوم الرعاية النسوي الإيكولوجي الإسهام في السياسة الإيكولوجية، من المفيد أولا توضيح ما الذي تعنيه عموما النظرية النسوية الإيكولوجية بمفهوم الرعاية. كلاسيكيا، نوقش المنظور النسوي للرعاية في كتاب كارول غيليغان «صوت مختلف»، مع أن كُتابا آخرين أمثال نيل نودينغز وآنيت باير، من ضمن آخرين، أسهموا في تطوير النظرية[١١]. وثمة حاليا أدبيات كثيرة جدا وحاذقة تماما تتصل بالموضوع وتستكشف مضامينه الفلسفية والنفسية والاجتماعية والتربوية وغيرها.

تربط غيليغان أخلاق الرعاية بـ «الوصية الخلقية» القائلة إن على المرء ألا «ينصرف عن الآخر وقت الشدة»[١٢]. وهذا المصطلح، أي وصية، القانوني إلى حد ما قد يكون مضللا هنا ما لم يفهم المرء أن منظور الرعاية هو في الأساس علائقي، وليس بالحري مبدئي السند. فمثل هذه «الوصية» ليست قاعدة خلقية مجردة عامة تطبق في حالات معينة، بل تنشأ عن أساس سياقي ضمني: مشاركة المرء في مجتمع، وشبكة من العلاقات المادية

والنفسية والخلقية والرمزية والتخيلية. فأخلاق الرعاية «تُفرض enjoin»، بالمعنى اللغوي الجذري لكونها تعبيرا عن كل ذلك الذي «يربطنا join» بموضوعات الرعاية.

يعاكس منظورُ الرعاية النظرةَ المتمركزة على الأنا (التي لا يتبناها وحسب القائلون بالأنا الأخلاقية، بل أيضا القائلون بالكليات الأخلاقية المهتمون بوضع قيود على الأنا) من خلال وجهة نظر بين - شخصية، سياقية، كلية وجماعية. وفي حين أنه «من منظور العدالة، تقف الذات، كفاعل خلقي، كالتمثال على أرضية من العلاقات الاجتماعية»، إلا أنه في أخلاق الرعاية، «العلاقة تصبح هي التمثال، محدِّدة الذات والآخرين» [١٣]. إن الافتراضات المسبقة لمنظور الرعاية تتمثل في أن «الذات والآخر متواكلان»، وأن الفعل هو «استجابة» و«ينشأ في علاقة»، ولا «ينبعث من ضمن الذات»، وليس «محكوما بالذات» [١٤].

وعلى الرغم من مزاعم بيهل، فإن التساؤل عما إذا كان يمكن توسيع الرعاية، كما يتذهنها المنظرون الأخلاقيون النسويون، إلى ما وراء الجماعة الأسرية الصغيرة هو تساؤل لا معنى له. ذلك أن المفهوم منذ البدء قد أشار إلى مشاعر وميول عامة تتصل بالكائنات البشرية الأخرى في تنوع من الحالات. فمثلا، يوضح نيل نودينغر أنه على الرغم من وجود العديد من الأنماط الخاصة من الرعاية ومستوياتها، فإن الظاهرة يمكن وصفها بلغة عمومية. «عندما نرى واقع الآخر كإمكان لنا، فيجب أن نعمل على التخلص مما لا يطاق، وتخفيض الألم، وتلبية الحاجة، وتحقيق الحلم. عندما أكون في سياق هذه العلاقة مع آخر، وعندما يكون واقع الآخر إمكان لي، عندها أهتم وأرعى» [١٥]. وهذه ليست لغة العلاقات الظرفية الضيقة، بل بالحري مفهوم ثمين جدا للذات الاجتماعية يعبر عن حساسية متميزة وميل محدد تجاه الآخرين (وفي الواقع، تجاه الآخر والآخرية otherness عموما).

كما أن غيليغان لا تحصر منظور الرعاية بعلاقات القرابة الحميمة وفق الأسلوب الذي تصوره بيهل. تلاحظ غيليغان أن «الحساسية إزاء حاجات الآخرين وافتراض المسؤولية عن القيام بالرعاية تقود النساء إلى تبني آراء من غير آرائهن وتضمين وجهات نظر أخرى في أحكامهن» [١٦]. ومرة أخرى، إن خصائص الرعاية لا تقيدها بأي حال فقط العلاقات الأكثر حميمية. إن قوام

الرعاية طريقة متميزة في إدراك الواقع، ونمط محدد من الانفتاح على الآخر. وتتضمن الرعاية «نموذجا في التفكير سياقيا عيانيا وليس بالحري صوريا ومجردا»، كما أنها «تُمَحْوِر التطور الخلقي حول فهم المسؤولية والعلاقات»[١٧]. هذه الرعاية صيغة متميزة جدا عن المنظورات اللاسياقية للخيرية المجردة أو اللامبالاة النفعية أو الإرادة الطيبة الكانطية. إنها محددة وليست بالأحرى عمومية، وتركز على العلاقات بالآخرين المعيَّنين وليس بالمقولات. وربما ضمن هذه العوامل تشمل طيفا عريضا من العلاقات، وهي بمعنى ما، توفيق بين الكلي والجزئي.

وعلى الرغم من أن منظور الرعاية يرتبط بالعواطف أو المشاعر، فإنه يشمل أيضا المزايا الشخصية والحساسية والتقييمات والتخيل المبدع وأساليب مَفْهَمة الذات والآخرين. تشكل الرعاية، منظورا إليها ككل، طريقة متميزة جامعة للارتباط بالعالم وبالكائنات الأخرى. وفي النصوص الكلاسيكية التي كتبتها غيليغان ونودينغر، نستطيع إدراك صلة الرعاية لا بالأخلاق الاجتماعية فقط، بل أيضا بالأخلاق البيئية والإيكولوجيا السياسية. فكما صوراها، الرعاية منظور منفتح على منظور الآخر، وهو علائقي سياقي يركز على الترابط، ويتوجه نحو إصلاح الأضرار، كما يهتم بحاجات الآخر وتحقيقه لذاته. إن المضامين الإيكولوجية المعمقة لمثل هذا المنظور لتتضح في طبعاته النسوية الإيكولوجية.

النسوية الإيكولوجية وسياسة الرعاية

أشار منظرو النسوية الإيكولوجية إلى أنه عبر تاريخ الحضارة البطريركية تفشت في المؤسسات والقيم ثنائية تراتبية. وقد لاحظوا أنها قد عينت تقليديا وبأسلوب صلب جدا الحدود بين الذكوري والأنثوي ووضعت المجالين في ظل علاقة هيمنة وإخضاع. وفوق ذلك فقد شددوا على أنه لا وجود لنظرية حول تحرير البشرية والطبيعة يمكنها أن تنجح إذا فشلت في معالجة الثنائية التي هي ميراث الحضارة البطريركية.

وتقوم العقيدة المركزية للثنائية البطريركية على التعارض بين العقل والفكر من جهة، والعاطفة والمشاعر من جهة أخرى. وبحسب ما تكتب فال بلموود، تصور هذه الثنائية «الرغبة والرعاية والحب بما هي مجرد أمور شخصية

وجزئية بالتعارض مع الكلية واللاشخصية التي يتسم بها الفهم، وتصور العواطف الأنثوية كمكونات لا يعول عليها أساسا، وغير جديرة بالثقة، وغير ذات صلة خلقيا، ومجال أدنى يجب أن يسيطر عليه مجال أعلى يتمثل في العقل البارد اللامبالي (الذكوري، طبعا)» [١٨]. ومن المهم أن نبحث إن كانت تصوراتنا للذات، ولسيرورات تشكل الذات في المجالات الاجتماعية المتنوعة، ولطبيعة تلك المجالات الاجتماعية نفسها، تديم مثل هذا التعارض الثنائي. ويمكن لتفحص المنظور النسوي الإيكولوجي في الرعاية أن يكون مفيدا للإيكولوجيين الاجتماعيين الذين ربما يهتمون بمثل هذا الاستقصاء.

وربما تكون أعمال أرييل ساله الأكثر وضوحا في إظهار مضامين هذه المنظور بالنسبة إلى الإيكولوجيا السياسية. وتأتي وجاهة التحليل الاجتماعي الذي تقدمه ساله من دفاعها عن موقف نسوي إيكولوجي غير جوهراني يدرك جدليا وتاريخيا أهمية التفاعل بين الجوانب البيولوجية والنفسية لدى النساء، وخصوصيات الأوضاع التاريخية والثقافية للمرأة، والوقائع الاجتماعية والسياسية لعالم فيه مستقبل البشرية والأرض يتعرض للخطر من المنظومات المعقدة للسلطة والهيمنة. وترى ساله أنه بالنظر إلى جميع العوامل المعقدة التي تشكل الواقع التاريخي للنساء، يقدم هذا الواقع (في تعبيراته العينية الملموسة) أساسا ماديا لنضال سياسي اجتماعي وإيكولوجي مهم، وبحسب نظرتها فإن «قضية النساء كفاعلات تاريخيات في عصر الأزمة البيئية لا تقوم على أفكار جوهرية كلية بل على الكيفية التي تعمل وتفكر وفقها فعليا أكثرية النساء اليوم» [١٩]. وبكلمات أخرى، لا تبحث السياسة النسوية الإيكولوجية - بحسب ساله - عن أمل في أي «أشكال للأنثوي» مجردة بل بالحري تعول على الوقائع المادية للنساء الموجودات فعليا في طول العالم وعرضه، وعلى شروط حياتهن وممارستهن الاجتماعية وقيمهن وأنماط إدراكهن.

تؤكد ساله على أن «المهارات اليدوية للنساء في أعمال المنزل وكسب الرزق تقدم وسيلة لمقاومة فرط اللاعقلانية في المنظومة البطريركية الرأسمالية اللواتي لا حاجة إليهن في الدفاع عنها» [٢٠]. وبقدر ما تم استثناء النساء من ممارسة السلطة ومن سيرورات التكيف إزاء تطور الأنا الأوديبية العاشقة للسلطة، أنا الرجال البطريركيين، فإن هذا يمثل إمكانات تحريرية لافتة.

وأحد مضامين هذا التباين في تشكيل الذات يتمثل في ما يتعين على الراديكاليين والإصلاحيين الغربيين (خصوصا الرجال، ولكن كثيرا من النساء أيضا) إجراؤه من عملية استبطان لاكتشاف الطرق التي شكلتهم وفقها السيرورات النفسية الاجتماعية وسيروارت المخيلة الاجتماعية. بالإضافة إلى ذلك، يجب عليهم الإقرار بأنه يمكن لهم أن يتعلموا من النساء والشعوب الأصلية للعالم التقليدي، أولئك الذين تتجذر مقاومتهم، عبر طرق كثيرة، بعمق في الشروط النوعية والملموسة للحياة، وغير مشوبة بالتمرد الأوديبي الارتكاسي والعدائية الذكورية التي تسم إلى حد كبير اليسارية و«الثورية» الغربية.

تقترح ساله أن الأشكال الخصوصية من الشغل والنشاطات الرعائية التي تنغمس فيها النساء تنشئ أنماطا من اختبار الواقع غالبا ما تكون على خلاف مع منظومة القيم المهيمنة وعلى اتفاق مع المنظور الإيكولوجي. ويوحي النقاش الذي تجريه بأن مثل هذا الاختبار يبدع ما يمكننا تسميته روح المعارضة التي تتحدى الروح المهيمنة. وأن ندعوها روح فذلك يعني أنها أكثر من أن تكون مجموعة من المفاهيم أو تفسيرا للواقع. ذلك أنها تتضمن مستويات عميقة من الإدراك والشعور والتقييم.

ووفقا لما تراه ساله، تبحث النسوية الإيكولوجية عن «فضاء مفهومي آخر» يتجاوز الميول الثنوية الموضوعية الذرية في الأنماط المهيمنة في عملية المعرفة. ولا يمكن هنا القيام بمناقشة تفصيلية للقضايا الإبستمولوجية. لكن، وبحدود عامة، الهدف هو طريقة في المعرفة تعي السيرورة والتغير والتطور، ولا تضمر السيطرة أو الهيمنة على الموضوع، طريقة حساسة للتفاصيل ولخصوصيات الكائنات والظواهر، كما أنها تقر بالضبابية واللايقينية والغموض. وباختصار، إنها معرفة لا تقوم على سيادة الموضوعات، بل على اليقظة الرعائية والرعاية اليقظة لما تقوم بمعرفته من الكائنات والعالم.

ربما تُقارن مثل هذه المعرفة مع المفهوم التاوي wu wei، أو النشاط اللاهيمني الذي يحترم سلامة وتفتح الكائنات كافة. فطبقا لما يرد في كتاب التاو تي تشينغ، أن تحوز مثل هذه المعرفة يعني أن «تلعب دور الأنثى»، وأن «تعي كل شيء وتنفذ إلى كل شيء دون القيام بأي فعل [عدواني]، أن تلد الأشياء وترعاها، تلدها من دون أن تمتلكها...» [٢١].

تتضمن الرعاية انفتاحا على موضوعاتها وعلى شبكة العلاقات التي توجد فيها هذه الموضوعات وتشكلها هي أيضا. لذلك، «في العمل الرعائي، نعرف تفتّحيَّة العلاقات الداخلية» [٢٢]. وبذلك تمثل الرعاية تحديا للعقلانية الأداتية، والميتافيزيقا الذرية والثنائية، وللفردية في المنهج والممارسة، وللأخلاق الأنوية التي وجهت النظرية والممارسة الغربيين. فكل هذه لا تتوافق مع نظرية للعلاقات الداخلية التي تتطلب تطورا سياقيا أو كليا للذات والمجتمع والطبيعة.

الثقافة السياسية للرعاية

يمكن، بالطبع، أن يظل مثل هذا المنظور على مستوى مجرد إلى حد ما أو شخصي فحسب، وذلك كضرب من المثال الجميل ببضعة مضامين سياسية أو من دونها إطلاقا. لكن، من الواضح جدا أنه لا يظل على هذا المستوى في النظرية النسوية الإيكولوجية. وهذا بيّن عندما نتمعن بحرص أكبر في ما تعتبره ساله الأساس المادي لمنظور الرعاية في النشاطات الحياتية للنساء ولأعضاء الكثير من الثقافات الأصلية والتقليدية. ففي حالة النساء، تجد ساله ذلك الأساس في ظواهر من قبيل «جسدية الولادة ومهمات الرضاعة؛ والمهام اليومية المنزلية المعزوة إليهن تاريخيا؛ وأعمال البستنة أو صنع السلع؛ وخلق وغرس المعاني في نفوس الجيل التالي» [٢٣]. وعلى نحو مماثل، إن أعضاء بعض المجتمعات الأصلية والريفية «منخرطون عضويا ومنطقيا في الإيقاعات المادية للزمن المتواصل، وهم، على غرار العاملين المنزليين في بلدان الشمال، يطورون خبرة عملية متجذرة في تلك المادية» [٢٤]. إن السياسة التي تصدر عن مثل هذه الممارسة الموضعية تجد تعبيرا عنها في الالتزام العميق والثابت بالنضالات الاجتماعية العملية دفاعا عن العائلات والمجتمعات والأراضي.

تؤكد ساله على أن الأدلة التجريبية المستقاة من حركات العدالة والحركات البيئية المجتمعية تثبت أهمية هذه النشاطات الرعائية في بروز الناشطات الملتزمات. وتلاحظ أنه «في بلدان الشمال، تعد ربات المنازل في الحركات الشعبية المناضلات الأكثر شجاعة عموما، في مقابل ما يدعى نساء الحركات النسوية المتحررات» [٢٥]. وليس ثمة داع للتقليل من إسهام الناشطات



النسويات الملتزمات اللواتي انضممن إلى النضالات المجتمعية الشعبية، لكن، وكما تشير ساله، إن الطاقة والالتزام والبلاغة أكثر أثرا لدى النساء القادمات من مجتمعات محلية يتعرض جوارهن وبيوتهنا وأطفالهن للتهديد. ففي الولايات المتحدة، وفي حين لا تزال السياسة الرسمية مهيمنا عليها ذكوريا بشكل شامل، من النموذجي في نضالات حركات العدالة البيئية الشعبية أن تشكل النساء نسبة كبيرة، إن لم تكن أكثرية معتبرة من الأعضاء الأساسيين أو الزعامات. تشير بيني نيومان، مؤسِّسة منظمة «مواطنون معنيون بالعمل» إلى خصائص هذه النضالات التي تميزها بحدة عن التيار الرئيسي للحركات الإصلاحية الليبرالية. كما تشير إلى أن «النساء في حركة العدالة البيئية قد جعلنها حركة معروفة بازدرائها للجبروت، وإرادتها في اتخاذ مواقف قوية من حيث المبدأ، ومواظبتها المستمرة، ونفاد صبرها إزاء الحلول الرمزية» [٣٦].

ومن اللافت أن آرائي الخاصة المعنية بالإيكولوجيا السياسية قد تشكلت طوال عقد من العمل في دعم شعب بابوا في كفاحهم ضد الإبادة الثقافية والتدمير البيئي اللذين ابتلي بهما على يد الحكم الإمبراطوري الإندونيسي والكولونيالية الجديدة للشركات. يعد هذا الكفاح مثلا واضحا على كثير من المسائل التي أثارها مفكرو النسوية الإيكولوجية من قبيل أرييل ساله وفاندانا شيفا والمعنية بتجسيد السياسي في حياة وقيم النساء والشعوب الأصلية والتقليدية.

في العام ١٩٩٤، صعَّد النظام في إندونيسيا القمع في بابوا. وقد قتل العشرات من شعب قبائل البابوا واعتقل الكثيرون وعذبوا في مواصلة لسياسة إحباط النشاطات المعادية للحكومة وللشركات عبر القمع. وكانت ماما يوسيفا ألومانغ إحدى ضحايا هذه السياسة، وهي من أبرز الزعيمات النسويات في قبيلة أمونغم، وناشطة لا تكل في دفاعها عن الحقوق الإنسانية والتطوير البيئي والاجتماعي. وقد اتهمت بتقديم المساعدة للمتمردين على الحكومة، فعذبت وسجنت ما يزيد على الشهر، وتقاسي أسبوعا من الحجز في مرحاض صغير مظلم تفوح منه روائح الغائط الكريهة. ويعد منوِّرا جدا ذلك التعليل الذي قدمته يوسيفا لأسباب مساعدتها أشخاصا من عشيرة كواليك التي ترتبط معها بعلاقة قربى عبر زوجها. وقد أكدت، خلال التحقيق معها، واقعة كونها قدمت الغذاء والمؤن لأناس في حالة عوز جاؤوا يطلبون

منها المساعدة. وقد فسرت لسجانيها الأمر كما يلي: «تعلمنا عاداتنا أنه إذا كان لديك ما يزيد على الحاجة، فيجب أن تتشارك فيه مع الآخرين. لذلك، إذا كان لدي ما يتجاوز حاجتي فإنني أقدمه للآخرين ليس على سبيل دعمهم، بل ما دمنا نعيش مع الآخرين، فكيف لنا ألا نعطي إذا كنا نملك وسألنا الآخرون العطاء» [٢٧].

تتصرف ماما يوسيفا ألومانغ انطلاقا من تقليد حي في رعاية الآخرين يتجاوز المفهوم القانوني الغربي عن «حق الانتفاع» ويمثل بحق «طبيعة ثانية» لها ولشعبها. ومن المؤكد ولحد كبير، أنه بالنظر إلى مكانتها في مثل هذا المجتمع فهي تستطيع تحمل الاعتقال والتعذيب والاضطهاد وموت الأطفال والأقرباء الآخرين، والاستمرار مع ذلك في النطق بلسان مجتمعها وأرضه ببلاغة وشجاعة وثبات. كذلك وإلى حد كبير، نظرا إلى الممارسة التقليدية للتضامن والعون المتبادل والرعاية استطاع شعب البابوا إجمالا الصمود طوال عقود من مقاومة الجور.

أما توم بينال، زعيم المجلس القبلي للأمونغم، فقد أوضح كيف أن كفاح الأمونغم وشعوب بابوا الأخرى ضد التدمير الاجتماعي والبيئي الذي أحدثته شركة فريبورت التعدينية الضخمة بمشاركة النظام الحاكم في إندونيسيا، هذا الكفاح له جذوره في الروحية والنظرة إلى العالم التقليديين لدى هذه الشعوب. ويشير بينال إلى أن الأمونغم ينبذون النظرة الثنوية إلى البشرية والطبيعة التي تعد نمطية الثقافات الغربية، ولديهم بدلا عنها نظرة عامة إيكولوجية وكلية بشكل أكبر. ويوضح أنه بالنسبة إلى الأمونغم، «كل شيء نافع له قيمة أعظم من تلك التي ينسبها الإنسان إليه» [٢٨]. وإذا استخدمنا لغة الأخلاق البيئية نقول إن الأمونغم يتبنون نظرية في القيمة غير متمركزة بشريا تعزو إلى العالم الطبيعي قيمة ذاتية وليس مجرد قيمة أداتية.

ويروي بينال قصة لدى الأمونغم عن الأصول التي تبدأ بالأم الأصلية (وهي تجسد أرض جزيرة بابوا) مصدر الحياة. ويلاحظ أن هذا السرد «يخبرنا أنه إذا تعرضت الجبال والطبيعة للأذى، فإن أمنا تتأذى أيضا» [٢٩]. ولكل جماعة قبلية جزئية مكانها الخاص في قصة الأصل يعبر عن موضع رمزي بالعلاقة مع جسد الأم. «يعيش الأمونغم على الأرض التي يعتقد أنها تمتد من عنق الأم إلى سرتها. هذا هو المكان الأقرب إليها» [٣٠].

هذه المنطقة الجبلية هي موقع عمليات الحفر التابعة لشركة فريبورت، حيث الأمونغم والشعوب الأصلية الأخرى اضطهدت بهمجية واستغلت الأرض بقسوة لا ترحم. ففي حين يرى الأمونغم أن الجبال مقدسة ـ يرونها كتجل خاص ذي دلالة ثقافية للطبيعة الأمومية الخيرة ـ فإنها بالنسبة إلى شركة فريبوت ليست أكثر من منجم للموارد المعدنية التي يجب استخراجها بأكثر الوسائل المربحة اقتصاديا الممكنة. ويلخص توم بينال مأزق شعبه، «لقد استولت هذه الشركات على أراضينا واحتلتها. وحتى الجبال المقدسة التي نعتقد أنها أمنا حفرت وشقت اعتباطيا. دون أي شعور بأدنى ذنب» [٣١].

يعبر توم بينال عن نظرة إلى العالم الطبيعي تصدر عن تقاليد شعب البابوا في تربية الماشية والفلاحة مارسوها مدة ثلاث آلاف سنة. وتضرب هذه النظرة بجذورها في تقليد رعاية الأرض استجابة للرعاية التي تتصور شعوب بابوا أن الطبيعة أنعمت بها عليهم. ولذلك فإن العلاقة بين البشرية والطبيعة ترى كعلاقة تبادلية. فكما أن سماحة النفس لدى ماما يوسيفا تجلت وكأنها نعمة خالصة وليست بالحري إلزاما خلقيا آمرا، كذلك فإن التفاعل بين الناس والعالم الطبيعي هو شكل من تبادل النعم. لقد أعانت هذه العلاقة بالأرض شعب بابوا على الصمود طيلة ثلاثة عقود من الكفاح ضد تدمير المجتمع والأرض.

إن القدرة العظيمة لظواهر من قبيل الحساسية الرعائية لدى ماما يوسيفا ألومانغ والمتجذرة في علاقتها الملموسة بشعبها، وكذلك الروحية الإيكولوجية لدى شعب الأمونغم المتجذرة في علاقتهم الملموسة بأرضهم، هذه القدرة العظيمة تتمثل في أن هذه الظواهر هي وقائع موجودة فعليا في عالمنا اليوم، وقوى فعالة من أجل التضامن بين المجتمعات البشرية والدفاع عن الأرض. وباختصار، مهما تكن الأبعاد «العاطفية»، أو «الشخصية»، أو «الاجتماعية» لهذه الوقائع، فإنها أيضا وقائع سياسية ومادية فعالة.

بعض الدروس للإيكولوجيا الاجتماعية

لابد أن يكون واضحا الآن أن للمفاهيم النسوية الإيكولوجية حول الذات العلائقية وسياسة الرعاية مضامين واسعة بالنسبة إلى الإيكولوجيا الاجتماعية. فهي تساعد أولا على تصحيح ثنائية ملحوظة في بعض

التحليلات الإيكولوجية الاجتماعية للطبيعة البشرية والمجتمع. فعلى الرغم من رفضها المعلن للبطريركية، فإن المجالس المحلية التحررية، وهي إحدى نسخ الإيكولوجيا الاجتماعية، تؤيد الفصل الثنوي بين العقل والعاطفة الذي يعد إرثا من المجتمع البطريركي، وذلك عندما تعطي الأولوية للعقلاني والعام وللمجال «السياسي» في النقاش والحوار وصناعة السياسة، وتخفض إلى مرتبة أدنى العاطفي والخصوصي والنطاق «الاجتماعي» فقط للرعاية.

وفي الواقع، إن مشروع بوكتشين وبيهل الحقيقي في تقسيم المجتمع إلى «نطاقات» ذات حدود جامدة يعد إشكاليا من منظور جدلي. فالمقاربة الجدلية، وبعد تخطيط «نطاقات» أو «مجالات» متنوعة من المجتمع، تنظر في طرق الإشراط المتبادل والاعتماد المتبادل، بل وفي الواقع، التشكل المتبادل، بين تلك النطاقات التي تم التمييز بينها في البدء. وتدرك هذه المقاربة أن البعد السياسي إذ ينبثق ضمن المجتمع، فإنه لا يعزل ذاته عنه بقية العالم الاجتماعي كي يطوق ذاته في نطاق محصور به. فالكلية الاجتماعية تتطور سياسيا، وفي سياق هذه السيرورة ثمة تحول وتسيُّس لجوانب عديدة مما يدعوه بوكتشين وبيهل «الاجتماعي».

لذلك فإن النظرة النقدية والجدلية للأويكوس سوف تضعه ضمن هذه الكلية الاجتماعية وتمتحن كلا من حدودِه وطرقَ تحقيق ممكناته التحريرية كما سوف تستقصي كيف شُوِّهت «قيم النساء» واَستثمرت من قبل منظومة الهيمنة، لكنها سوف تحلل أيضا الإسهام الجوهري الذي يمكن لهذه القيم أن تقدمه لتحقيق مجتمع إيكولوجي رحيم وعادل. وليس المشروع النسوي الإيكولوجي هو المتصف، كما تؤكد بيهل، بأنه غير جدلي، بل بالحري فكرة أن الأويكوس و«قيم النساء» بأي شكل ظهرا فيه تاريخيا، لا يتضمنان أي «توجه» تحريري يمكن تطويره أو أي بعد نقدي.

زد على ما سبق أن أي نظرية ناقدة للديموقراطية لا بد أن تقر بالتهديدات المحتملة الملازمة لأي صيغة حكومية خاصة، بما في ذلك صيغة الجمعية. والنقد النسوي الإيكولوجي للذات المتمركزة على الأنا والباحثة عن السلطة هو نقد مهم جدا في هذا الصدد. تمتلك الجمعيات الشعبية إمكانا ضخما لتعزيز الحرية والديموقراطية الأصلية والتضامن الاجتماعي والفضائل المواطنية. لكن، لا مناص أمام الجمعيات وأدوات الديموقراطية

المباشرة الأخرى إذا أرادت الإسهام بفعالية في مجتمع إيكولوجي من التطهر من الجوانب الذكورية الصراعية التنافسية التي غالبا ما أفسدتها، لا في النظرية وحسب، بل وفي الممارسة الواقعية منذ العصور القديمة وحتى أيامنا.

ويجب إدراك أن ممارسة سلطة واسعة النطاق (خصوصا سلطة عليا من تلك التي يقترحها بوكتشين وبيهل) من قبل جمعيات المجالس المحلية يخلق أيضا احتمالا قويا للإشباعات الأنانية والسلوك الباحث عن السلطة ضمن تلك الكيانات. وثمة إمكانات للهيمنة على الجمعيات من قبل المشاركين الذين ينجرفون للخطابة والجدال العام والمناورة السياسية والتنافس. إن إرضاء الأنا الذي يستمده البعض من دورهم في صنع القرار وامتلاك التأثير في الآخرين، وشعور المرء بالتميز أمام النظّارة، كل هذه ليست ضئيلة الشأن في خطرها على الديموقراطية الحقة والسيرورات المجتمعية. زد على ذلك أن أشخاصا بمثل هذه الأهواء من المرجح أن يتمثلوا على نحو غير متكافئ في جمعيات قد لا تشارك فيها، كما يسلم بذلك بوكتشين وبيهل، أكثرية المواطنين بانتظام إطلاقا.

في أحد الأعمال التي حظيت ببعض الشهرة، حاجج أحد الكتاب المعارضين للنسوية بأن المؤسسات البطريركية «يتعذر اجتنابها» نظرا «للمزايا الذكورية المتمثلة في العدوانية والتنافسية والهيمنة»[٣٢]. طبقا لهذه الأطروحة، يعد الذكور جماعة تتسم بخصائص بيولوجية ونفسية فطرية أتاحت لهم في كل المجتمعات احتكار مواقع القوة والسلطة. وقد كانت الهيمنة الذكورية هائلة في حجمها إلى درجة أن البنية الاجتماعية كانت تنافسية وتراتبية وحبّذت السلوك الباحث عن السلطة.

يشوه هذا التحليل الواقع الاجتماعي لأغراض أيديولوجية لكنه يطرح تساؤلا مهما على أولئك المهتمين بخلق مجتمع إيكولوجي رحيم وعادل. إذا كانت العدوانية الذكورية قدمت حقا مثل هذه «المزايا» في ظل شروط اجتماعية محددة، فكيف يمكن تجنب العواقب الاجتماعية المدمرة لهذه الظاهرة؟

ثمة على الأقل محوران عامان للإجابة. أولا، إن بالإمكان خلق بنية اجتماعية تحول أشكال العدوان المؤذية للمجتمع إلى مساوئ عدوانية. وبالتالي، يمكن ترسيخ مواقف المسؤولية والتقدير الاجتماعي استنادا على

دلائل السلوك التعاوني الرحيم غير العدواني، وليس بالحري استنادا على توكيد الذات الأناني (حتى عندما يكون هذا التوكيد مسوغا باسم العدالة والحرية والتقدم والثورة... إلخ). ثانيا، وعلى نحو أهم، يمكن تحويل السياق الأوسع للمؤسسات والممارسات الثقافية بحيث تعمل على رعاية الميول لدى الناس بحيث تكون تعاونية ورحيمة ونبيلة وودية.

تدرك الإيكولوجيا الاجتماعية أن أي أشكال سياسية، وبقدر أهميتها، تكون ذات دلالة معينة وتتحقق مهما تكن القدرة التحريرية والاجتماعية والإيكولوجية التي تتضمنها ضمن الثقافة السياسية الأشمل. وبالتالي، عند التأمل في أي أشكال سياسية ديموقراطية تشاركية واعدة (فمثلا، جمعيات ولجان ومجالس المواطنين أو العمال، هيئات المحلفين العامة) سوف تنظر الإيكولوجيا الاجتماعية في الطرق التي عبرها قد تحرر الثقافة السياسية أو تعيد أو تنفي الإمكانات المتنوعة المحتواة في ذلك الشكل. ومن المؤكد أن تلك الأشكال تستطيع تحقيق وعدها فقط إذا كانت تعبيرا متكاملا عن مجتمع يجسد في شخصيات أعضائه مشاعر التضامن والتعاون والتراحم والرعاية والاحترام العميق للآخرين، والتحرر من أفكار الاستحواذ الصادرة عن مركزية الأنا.

ولهذا السبب، تحتاج الإيكولوجيا السياسية لا إلى سياسة المجال العام وحسب، بل إلى سياسة الثقافة والذاتية والرعاية والخصوصية كما تعلمنا النسوية الإيكولوجية. وفي بعض الأحيان في أثناء تفكرهم في العلاقة بين الاجتماعي والإيكولوجي، قدم إيكولوجيون اجتماعيون تحليلات للعلاقة بين بشرية مجردة إلى حد ما وطبيعة معمَّمة إلى حد ما. لكن البشرية تتكون من مجموعات من الكائنات الإنسانية توجد في سياقات ثقافية وتاريخية جزئية تماما وتتصل بعلاقات متميزة تماما مع أقاليم طبيعية شديدة الخصوصية تعيش فيها. فثمة الكثير لكي تتعلمه الإيكولوجيا الاجتماعية من النسوية الإيكولوجية ووجهات النظر الإيكولوجية الأخرى، كالإقليمية الحيوية، مثلا، التي غالبا ما تمتلك فكرة أعمق وأعقد عن الخصوصية الغنية لعلاقاتنا بكل من الكائنات والمجتمعات البشرية الأخرى، وكذلك بالكائنات والأنواع الحية والأقاليم والمجتمعات الإيكولوجية الأخرى. وطبقا لما تراه بلمود، «الرعاية والمسؤولية إزاء حيوانات وأشجار وأنهار محددة، معروفة جيدا ومحبوبة

ومرتبطة بانسجام مع الذات، هي قاعدة مهمة لاكتساب اهتمام واسع وأكثر عمومية» [٢٣]. عندما تكون اهتماماتنا الكلية ضاربة بجذورها في اهتمامات جزئية تماما، فسوف تحظى بتعيّن غني بدلا من مجرد كلية مجردة.

إن الإيكولوجيا الاجتماعية التي تحدق بجمود في أشكال الحرية التي قد توجد في عالم مثالي تهمل الأساس المادي للتحقيق الفعلي للحرية في عالم واقعي وتاريخ واقعي. كما تهمل الذوات المادية للحرية ـ الناس الحقيقيين بكل ما لديهم من علاقات خاصة مع الكائنات البشرية الأخرى، ومع مجتمعاتهم وثقافاتهم، ومع أماكن وأقاليم طبيعية معينة، ومع تواريخ وتقاليد وممارسات ومخيلات جمعية وشخصية محددة. إن أشكال الحرية، المجردة من السياق الطبيعي والاجتماعي الغني، لَتكتسب الشذى الفواح للمثال الطاهر. لكن، في غياب الصلة الوثيقة بمادية الحرية، وبتجسدها في أكثر علاقاتنا الشخصية حميمية، وفي قيمنا وإدراكاتنا وحساسياتنا، وفي روح مجتمعاتنا، وفي أنماط تصورنا للعالم، وفي تفاعلنا مع أشكال الحياة الأخرى ومع الأقاليم الطبيعية التي نقطنها، في غياب ذلك، تصبح هذه الأشكال وهما أيديولوجيا ومصدرا للانخلاع عن هذا العالم.

لقد قدم النسويون الإيكولوجيون لنا السبب الموجب لكي نتوجه بآمالنا إلى عالم الحياة والثقافة الكثيف والملغز والمعقد الذي يعيش الناس فيه، وليس إلى عالم مجرد أثيري لأيديولوجيا سياسية مثالية. إن السياسة النسوية الإيكولوجية في الرعاية تعيننا على الاحتفاظ بمثلنا لصيقة بمادية الحرية ـ كما تتجسد في التفاعلات الواقعية بين الكائنات البشرية الحية والمجتمعات الحياة والأرض الحية.



27

المكان والإقليم والمشتركات (*)

غاري سنايدر

عندما تكتشف مكانك حيث أنت، تحدث التجربة.

دوغين Dogen

العالم أمكنة

نحن نختبر أحياء الفقراء والمروج والأراضي الرطبة جميعها على نحو متساوٍ كـ «أمكنة». ومثل المرآة، يتسع المكان لأي شيء، مهماً يكن قياسه. أريد التحدث عن تجربة المكان واقتراح نموذج لما يعنيه «العيش في مكان» طيلة حياة الإنسان، وأستهل التعبير عنه بالخطوات التي يقوم بها طفل ينمو في مجتمع طبيعي. (في اللغة، لدينا كلمتا التثقيف والتثاقف، لكن لا شيء ليصف عملية التموضع في مكان أو إعادة التموضع). وبذلك ربما نرى من زاوية إضافية ما الذي تتطلبه «حضارة برية».

«الواقع الحالي هو أن أي مورد لم يسلب حتى الآن سينظر إليه كطريدة مناسبة لوكلاء شراء الأخشاب أو علماء جيولوجيا النفط من أوساكا أو روتردام أو بوسطن»

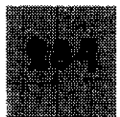
غاري سنايدر

(*) ظهرت هذه المقالة أول مرة كتاب غاري سنايدر The Practice of the Wild (San Francisco: North Point Press, 1990). ويعاد طبعها بإذن.

بالنسبة إلى معظم الأمريكيين، سيكون التفكر في «الموطن» تمرينا غير مألوف. قليلون اليوم أولئك الذين يستطيعون اعتبار أنهم أشخاص من مكان ما. فمعظم الناس لا يقضون عمرهم كله في المنطقة ذاتها ويعملون مع الناس الذين عرفوهم أطفالا. الناس البلديّون (*) native people في كل مكان (واللفظة native تفيد معنى «الشخص الذي ولد هناك») ومزارعو العالم القديم وأهل المدينة يشتركون في تجربة العيش في مكان. لكن، وهذا من المهم جدا تذكره، السكنى والرسوخ في مكان لا يعنيان أبدا أن المرء لا يسافر بين الفينة والأخرى، يذهب في مغامرات تجارية أو يسرح بالماشية إلى المراعي الصيفية. فما دام هؤلاء الجوالون العاملون عرفوا أن لديهم موطنا على الأرض يستطيعون إثبات انتمائهم إليه في أي حفلة سمر أو مخيم فينشدون أغاني بلدهم.

الموطن قلب المكان، وقلب الموطن موقد النار، كل الاستكشافات تنطلق من هنا، وتعود إلى جانب البيت، مرجع المسنين. أنت تشب ناطقا بلغة الموطن، باللهجة المحلية. وربما يكون لأهل بيتك تعابيرهم الخاصة، أو لفظهم الخاص، المختلف عن لكنة الآخرين في الحارة. تسمع حكايا الناس الذين هم جيرانك والقصص التي تتحدث عن صخور وأنهار وجبال وأشجار جميعها على مرمى بصرك. تخبرك أساطير خلق العالم كيف خلق ذلك الجبل وكيف وجدت تلك الجزيرة هناك. ومع تقدمك في العمر، تكتشف عالمك بعيدا عن جانب البيت (وهو مركز كل كون) من خلال رحلات قصيرة. أرضُ الطفولة تكتشفها على القدمين، وتنتقش الخريطة في الذهن ـ الروائح والدروب والخمائل ـ الكلب المزعج ومنزل الرجل العجوز النزق ومرعى الثيران ـ وتصبح الخريطة أوسع وأكبر. جميعنا يحمل في داخله صورة لتضاريس المنطقة التي اكتشفها بين سنيّ السادسة والتاسعة تقريبا. (قد تكون المنطقة جوارا في المدينة أو منظرا ريفيا). ويمكنك دوما تذكر المكان الذي مشيت ولعبت وتجولت على الدراجة وسبحت فيه. إن إعادة تصور المكان بروائحه ونسيجه، والتجول فيه من جديد في مخيلتك له أثر مطمئن ومهدئ. وقد نتساءل في الوقت الحالي أيضا كيف يجري ذلك مع أولئك الذين مزقت البلدوزرات مَرْبَع طفولتهم،

(*) أي أبناء البلد الأصليون (المترجم).



أو أولئك الذين أدى ارتحال عائلاتهم إلى ضبابية صورة ذلك المربع. أحد أصدقائي مازال ينفعل عندما يستذكر بساتين الأفوكادو في مربع الصبا في جنوب كاليفورنيا وكيف تحول إلى منحدرات ومنحدرات من الضواحي السكنية.

مكاننا جزء منّا. وحتى «الموضع المحدد» له نوع من التدفق: إنه يتخلل المكان والزمان ـ إنه «زمان طقسي» بحسب تعبير جون هانسون ميتشيل. مكانٌ ما يصبح أراضي عشباء ومن ثم أشجار صنوبر، ومن ثم أشجار زان ودردار. يكون جزءا من مجرى نهر، ومن ثم يحفره ويشققه الجليد. وبعدهاً، سوف يهذب ويعبّد ويحتجز مجراه ويمهد ويشيد عليه سدا. لكن كل فعل من ذلك يدوم وهلة من الزمن، وستكون ثمة مجموعة أخرى من الخطوط على اللوح. الأرض كلها لوح عظيم ترتسم عليه آثار عديدة قديمة وجديدة لدوامة القوى. كل مكان هو ذلك المكان، برّي للأبد (وفي المآل). المكان على الأرض فسيفساء ضمن فسيفساء أكبر ـ الأرض هي جميع الأماكن الصغيرة، كل الميادين الصغيرة الدقيقة التفاصيل التي تكرر النماذج الأضخم والأصغر. يبدأ الطفل رحلته باكتشاف المكان عبر اكتشاف تلك الميادين الصغيرة حول البيت والمستقر والمحيط الخارجي.

يتمادى إحساس المرء بحجم المكان ما إن يكتشف الإقليم. يسمع الفتية قصصا إضافية ويمضون في استكشافات هي أيضا غزوات لأجل الرزق والعيش ـ يمضون إلى جمع الحطب أو صيد السمك أو الحفلات أو السوق، وتصبح تخوم الإقليم الأكبر جزءا من وعيهم. (يقول ثورو في مؤلفه «التجوال» إن منطقة قطرها عشرون ميلا ستكون كافية لأن ينهمك المرء باستكشافها عن قرب طيلة حياته ـ ولن يستنفد تفاصيلها).

الحجم الكلي للإقليم الذي تدعوه جماعة ما موطنا يعتمد على نمط الأرض. كل جماعة تكون في محلتها، تتحرك وتتنقل ضمن منطقة معينة، وحتى البدو يمكثون ضمن تخوم. الناس الذين يعيشون في صحراء أو أرض عشباء ذات مساحات كبيرة على مد النظر تدعوك للخطو إلى الأمام والتجول إلى أقصى ما تراه سوف تمتد عشرات آلاف الأميال المربعة. الغابة المعمرة الموغلة في العمق نادرا ما تكون مألوفة للرحالة. أما الرعاة في الغابات الفسيحة فسوف يتنقلون بانتظام ورحابة في حين أن الناس في الوادي ذي

التربة الملائمة لنمو الحدائق والبساتين لن يتجاوزوا قمة أقرب التلال. تخوم الإقليم يرسمها تقريبيا المناخ الذي يحدد مناطق نمو النبات إلى جانب أشكال الأرض والتربة. وترسم امتدادات الصحراء أو سلاسل الجبال أو الأنهار الكبرى الحافة الأوسع لإقليم ما. نحن نتجول عبر أو نخوض ضمن التخوم الكبرى والصغرى. ومثل الأطفال الذين يكتشفون موطنهم لأول مرة يمكن أن نقف عند ضفة نهر كبير أو على ذروة سلسلة جبلية لنرى أن الجانب الآخر ذا تربة مختلفة ونباتات وحيوانات متبدلة، وشكل جديد من أسقف الحظائر، وربما أقل أو أكثر من المطر. إن الفواصل بين الأقاليم الطبيعية نادرا ما تكون بسيطة أو واضحة، لكنها تتنوع تبعا لمعايير من قبيل الآهلة الحيوانية والنباتية والأحواض المائية (*) وأشكال الأرض وارتفاع الروابي. (انظر جيمس دودج،١٩٨١). ولكننا نعلم جميعا ـ عند نقطة ما ـ أننا لم نعد في الغرب الأوسط، مثلا، بل في الغرب. الأقاليم التي ينظر إليها تبعا لمعايير طبيعية تدعى أحيانا أقاليم حيوية bioregions.

(في أمريكا قبل استعمارها، انتشر الناس على مساحات شاسعة ويقال إن قبائل الموهافي mojave في كولورادو السفلى اعتقدوا أنه يجب على كل شخص وعلى الأقل مرة واحدة في حياته أن يجوب على قدميه هضاب هوبي إلى الشرق، وخليج كاليفورنيا إلى الجنوب وأن يصل إلى شواطىء المحيط الهادي).

لكل إقليم بريقه. النار في المطبخ، والمكان الذي قليلا ما يُغَادر. في أغلب الأقاليم المسكونة طالما كان ثمة توليف بين الأراضي الزراعية الأصلية، والبساتين والكروم، والمراعي المعشوشبة، والحراج والغابات، وامتدادات الصحراء أو الجبال. البرية الفعلية كانت الجزء الريفي العتيق الأقصى لكل ذلك. الأجزاء الأقل زيارة هي «حيث الدببة تقيم». البرية تكون في نطاق مسيرة القدمين ـ ربما على مسافة ثلاثة أيام أو عشرة. إنها عند أبعد نهاية تقريبا أو عند نهاية المستنقع والغابة العميقة، من المنطقة التي يعيش ويعمل فيها معظمكم. سيمضي الناس إلى هناك كي يقطفوا الأعشاب الطبية من الجبال، أو لأجل الصيد أو طلبا للعزلة. إنهم يعيشون بين قطبين ـ البيت وأماكنهم البرية الخاصة بهم.

(*) الحوض المائي هو المنطقة التي تغذي نهرا أو بحيرة بالمياه الهاطلة عليها (المترجم).



إن استذكار كوننا عشنا ذات مرة في أماكن لَهو جزء من إعادة اكتشاف الذات حاليا. إنها ترسخ ما الذي يعنيه «البشري human» لفظيا، شيء قريب من معنى «ابن الأرض earthling». لدي صديق يشعر أحيانا أن العالم معادٍ للحياة البشرية - يقول إن العالم يقسو علينا ويقتلنا. لكن كيف لنا أن نوجد إن لم يكن على هذا الكوكب الذي منحنا شكلنا ذاته؟ ثمة شرطان - الثقالة ودرجة الحرارة المناسبة للحياة التي تتراوح بين التجمد والغليان - منحانا السوائل والجسد. والأشجار التي نتسلقها والأرض التي نمشي عليها منحتانا أصابع الكف والقدم. «المكان» (وجذره اللغوي «plat») يعني الاتساع والانتشار والانبساط، منحنا عيونا بعيدة النظر، ومنحتنا الجداول والنسائم ألسنة طلقة وآذانا صاغية. منحتنا الأرض المشية، والبحيرة منحتنا الغطس. الدهشة منحتنا العقل. ينبغي أن نكون شاكرين لكل ذلك وننظر إلى دروس الطبيعة الصارمة كنعمة.

فهم المُشترَكات

على قمة غليسر بيك وقفت بجانب شريكي في التسلق ننظر في الاتجاهات كافة، سلسلة بعد سلسلة، وقمة بعد قمة وإلى أبعد مدى نراه. إلى الغرب عبر بوجيت ساوند حيث الذرا الأبعد لجبال الأولمبيك. قال لي: «أتعني أن هناك سيناتورا يمكن أن يمثل كل هذا؟» كما في أصقاع غريت باسين، حيث نعبر صحراء بعد صحراء، ومدى بعد مدى، يسهل الظن أن ثمة مساحات على الأرض لم تخضع لإدارة بعد، ربما منسية، أو مجهولة (المدى اللانهائي لغابات الصنوبر في ألاسكا وكندا) - لكنها جميعا وُقِّعت على خريطة وشُمِّلت في أملاك مقاطعة ما. في شمال أمريكا، ثمة قطعة أرض تعد ملكية عامة، لها مشكلاتها، لكن على الأقل هي مشكلات أصبح من حقنا جميعا التداول في شأنها. وقد عبر مؤخرا ديفيد فورمان مؤسس حركة «الأرض أولا!» عن منبته الجذري. لم آتِ من حركة العدالة الاجتماعية أو اليسار السياسي أو النسوية الإيكولوجية - هكذا يقول ديفيد - بل من حركة الحفاظ على الأراضي العمومية - تلك الحركة الصلبة الوئيدة التي تمتد بجذورها إلى

الثلاثينيات وما قبل. مع ذلك فإن هذه القضايا التي تخص الأرض والحياة البرية هي التي سيَّست جون موير وجون ويسلي باول وألدو ليوبولد ـ إنها الإساءات إلى الأراضي العامة.

الأراضي العامة في أمريكا هي في القرن العشرين تجسيد لعُرف أكثر قدما عرفته أوراسيا ـ تدعى هذه الأراضي باللغة الإنجليزية «مُشتَرَكات commons» وكانت الأسلوب القديم لحماية وإدارة البراري في أقاليم الحكم الذاتي. لقد نجحت بكفاءة حتى حلول عصر اقتصاديات السوق، والحقبة الاستعمارية، والإمبريالية. دعوني أوضح لكم ذلك الأسلوب الذي عملت بموجبه المشتركات.

بين طرفين، الأول هو البرية العميقة والثاني هو أراضي المَزَارع وملحقاتها، تقع منطقة لا تناسب زراعة المحاصيل. في العصور الأولى، كانت تستخدم بالاشتراك من قبل أعضاء قبيلة أو قرية معينة. هذه المنطقة، التي تشمل الأراضي البرية وشبه البرية، ذات أهمية جوهرية. إنها ضرورية لسلامة البرية لأنها تضيف موئلا كبيرا وأصقاعا فسيحة ومتسعا للحياة البرية من أجل التحليق والعَدْو. إنها أساسية حتى بالنسبة إلى اقتصاد القرى الزراعية لأن تنوعها الطبيعي يوفر كثيرا من الضروريات وأسباب الراحة التي لا توفرها الأراضي ذات الملكية الخاصة. إنها تغني الغذاء النباتي الحقلي بطرائد الصيد والأسماك. وتوفر الأراضي المشتركة الحطب، والدعائم والحجر للبناء، والغضار لتشييد مواقد الطهي، والأعشاب الطبية، ونباتات الصباغ، والكثير غيرها، مما يشكل اقتصاد المؤونة. وهي ذات أهمية خصوصية كمرعى فصلي أو سنوي للمواشي والأحصنة والمعز والخنازير والخراف.

نظريا، ربما يُظن أن الاشتراك في منطقة طبيعية يعني حرية الوصول إلى «الموارد المشتركة» من دون قيود أو ضوابط على الاستغلال الفردي لها. وفي الواقع، إن مثل هذه المشاركة قد تطورت عبر آلاف السنوات وكانت دوما في سياقات اجتماعية ومناطقية. ففي المجتمعات الفلاحية لكل من آسيا وأوروبا كان ثمة أعراف وجهت الاستعمال المشترك للأرض. فلم تسمح للغرباء بالوصول بحرية إلى المناطق المشتركة كما وضعت ضوابط على استخدامها والدخول إليها من قبل الأسر الأعضاء في المجتمع. وقد

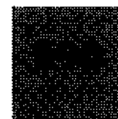
عُرِّفت المشتركات بأنها «الأرض غير المقسمة التي تنتمي إلى أعضاء مجتمع محلي بما هم كلٌّ واحد». هذا التعريف يفشل في بيان أن المشتركات أرض نوعية متميزة وإيضاح العرف المجتمعي التقليدي الذي يحدد قدرة تحمل الوحدات الجزئية المتنوعة منها وحقوق وواجبات أولئك الذين يستعملونها والقصاص الواقع على من يخطئون. ولأنها تقليدية ومحلية فإن المشتركات لا تتطابق مع ما يشار إليه حاليا بأنه «ملكية عامة»، أي الأرض التي تملكها وتديرها حكومة مركزية. ففي ظل دولة قومية قد تكون هذه الإدارة مخرِّبة (كما حصل في كندا والولايات المتحدة) أو حميدة (ولا أمتلك على هذا أمثلة وجيهة)، لكنها ليست مدارة محليا على أي حال. وإحدى الأفكار في الجدال الراهن حول كيفية إصلاح أراضينا العامة أن نعود بها إلى العُهدة الإقليمية.

وهذا مَثَل على الإدارة التقليدية: ما الذي يمنع إحدى الأسر من إحضار المزيد والمزيد من المواشي ويغريهم بالرعي الجائر؟ في إنجلترا القديمة وفي بعض قرى سويسرا المعاصرة (نيتينغ، ١٩٧٦)، يمكن للمشارك أن يحضر إلى المرعى العمومي عددا من رؤوس الماشية فقط بقدر ما يستطيع هو أن يطعمهم خلال الشتاء في حظائره. وهذا يعني أنه من غير المسموح للمرء زيادة قطيعه باستقدام أعداد من المواشي من الخارج فقط لأجل الرعي الصيفي. (وفي اللغة القانونية النورماندية عرف هذا التدبير باسم: levancy and couchancy أي، يمكنك أن تسرح بمواشي فقط بقدر ما لديك فعليا من «متسع» لهم في فصل الشتاء).

المشتركات عقد بين الناس ومنظومتهم الطبيعية المحلية. وللكلمة تاريخ دال: فهي مكونة من المقطعين ko (معا together)، والمقطع الإغريقي moin، «مشاع في ملكيته». لكن الجذر الهندو ـ أوروبي mei يعني أساسيا «الحراك، الذهاب، التغيير». وهذا له معنى خاص مهجور يفيد «تبادل البضائع والخدمات ضمن مجتمع كما تنظمه العادة أو القانون». وأعتقد أنه قد يشير جيدا إلى مبدأ اقتصاديات الهبة القديمة: «الهبة يجب أن تتنقل دوما». وقد دخل هذا الجذر اللغوي إلى اللاتينية في لفظة munvs وتعني «خدمة تؤدَّى للجماعة» وبالتالي لـ «البلديّة».

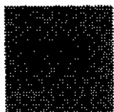
ثمة تاريخ موثق جيدا للمشتركات في علاقتها بالاقتصاديات القروية لأوروبا وإنجلترا. ففي إنجلترا، ومنذ أيام الاستعمار النورماندي بدأ النبلاء الإقطاعيون والحكام في السيطرة على كثير من المشتركات المحلية. وقد أتى التشريع (قانون ميرتون عام ١٢٣٥) ليدعمهم. واعتبارا من القرن الخامس عشر، بدأت الطبقة الإقطاعية بالتعاون مع النقابات التجارية المدينية وموظفي الحكومة في الاستيلاء على الأراضي المملوكة من قبل القرى وتحويلها إلى المصالح الخاصة. وقد دعمت شركات النسيج الكبرى هذا التوجه نحو إقامة الحظائر إذ وجدت فيها من الربح ما يفوق العمل بالزراعة. كانت أعمال النسيج وتصديره إلى داخل القارة من أوائل الأعمال ذات التأثير المدمر على التربة والفلاحين الذين طردوا من أراضيهم. والحجج التي أسندت حركة إقامة الحظائر - الكفاءة، والإنتاج العالي - تجاهلت التأثيرات الاجتماعية والبيئية وعملت على شل الزراعة المستدامة في بعض المقاطعات. وقد تصاعدت حركة إقامة الحظائر من جديد في القرن الثامن عشر: ففي الفترة بين ١٧٠٩ و١٨٦٩ حول خمسة ملايين أكر تقريبا من الأراضي إلى الملكية الخاصة، بنسبة ١ أكر من سبعة. بعد العام ١٨٦٩ حصل انقلاب في الرأي دعي «حركة الفضاء المفتوح» التي أوقفت بشكل نهائي حركة إقامة الحظائر وأعدَّت لحماية غابات إيبينغ Epping Forest، وذلك بواسطة دعوى قضائية ضد إقطاعيي أربع عشرة مقاطعة.

ويقول كارل بولاني (١٩٧٥) إن حركة إقامة الحظائر في القرن الثامن عشر أدت إلى تشريد جموع القرويين الذين أصبحوا أول طبقة عمالية صناعية في العالم. كانت الحظائر مأساوية بالنسبة إلى المجتمع البشري والمنظومات البيئية الطبيعية. وإن حقيقة كون إنجلترا الآن أقل ما تملك من الغابات والحياة البرية مقارنة بالأمم الأوروبية تتصل بشكل وثيق بإقامة الحظائر. وقد استهل أيضا الاستيلاء على الأراضي المشتركة في أوروبا قبل حوالي خمسمائة سنة، لكن لا يزال ثلث أوروبا لم يُتملك بشكل خاص. إن بقاء بعض الأعراف المرتبطة بالمشتركات في القانون السويدي يتيح لأي شخص دخول مزرعة خاصة لقطف التوت أو الفطر، أو العبور على القدمين، أو التخييم فيها بمنأى عن المنزل. وإن أغلب المشتركات السابقة أصبحت الآن في عهدة وكالات الأراضي الحكومية.



يمكننا أن نرى نموذجا للمشتركات حتى الآن في اليابان، حيث القرى الزراعية في ثنايا الوديان، والأرز ينمو في القيعان، والأراضي الخضراء والبساتين تتوضع في السفوح. أما الهضاب الحراجية التي ترتفع فوق الوديان فهي المشتركات ـ وتدعى باللغة اليابانية iriai وتعني «المدخل المشترك» وغالبا ما يكون التخم بين قرية وأخرى هو ذرا السلسلة الجبلية. على منحدرات هايتي في كيوتو، إلى الشمال من معابد التدرب البوذية النائية في يوكاوا، لحقتُ برجال ونساء من قرية أوهارا يحزمون أغصانا نحيلة كحطب للوقود. كانوا ضمن أراضي القرية. ثمة غابات في أقصى جبال اليابان ليست في وارد الاستخدام من قبل أي قرية. ففي العصور الإقطاعية المبكرة كانت لا تزال تشغلها جماعات بشرية باقية تعيش على الصيد، ولعلهم الباقون على قيد الحياة من شعوب الإينو اليابانية الهجينة. في ما بعد، استولت الحكومة على هذه الأراضي البرية وأعلنتها «غابات إمبراطورية». لقد انقرضت الدببة في إنجلترا بحلول القرن الثالث عشر، لكنها لا تزال موجودة عبر الجبال اليابانية النائية حتى أنها قد تشاهد أحيانا إلى الشمال مباشرة من كيوتو.

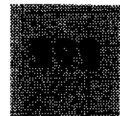
وفي الصين تُركت إدارة الأراضي الجبلية إلى حد كبير في عهدة مجالس القرى ـ فالضرائب هي كل ما كانت تريده الحكومة المركزية. وكانت الضرائب تجمع عينيا لا نقديا، وتعد السلع الخصوصية المحلية ذات قيمة عالية. ولقد استدرت الحاجة إلى الرأسمال ريشَ طيور القاوند، وغدد أيائل المسك، وجلود الكركدن، والمنتجات الأخرى المجلوبة من الجبال والأنهار، إضافة إلى الأرز والخشب والحرير. ربما قاومت مجالس القرى الاستغلال الجائر لمواردهم، لكن عندما وصلت إزالة الأحراج إلى حدود مناطقهم (يبدو أن القرن الرابع عشر منعطف في مصير غابات عمق الصين) انهارت الإدارة القروية للأراضي. ومن الناحية التاريخية، كانت مصادرة المشتركات ـ في الشرق أو الغرب ـ سواء من قبل الحكومات المركزية أو مقاولي الاقتصاد المركزي هي التي أدت إلى تدهور الأراضي البرية والتربة الزراعية. ثمة أحيانا سبب وجيه لقتل الإوزة الذهبية: فالمرابح السريعة يمكن إعادة استثمارها في مكان آخر وبعائد أعلى.



في الولايات المتحدة، وبالسرعة التي شرد فيها الغزاةُ الأوروبيون - الأمريكيون السكانَ الأصليين بالقوة من مشتركاتهم التقليدية، فُتحت الأرض للمستوطنين الجدد. لكن الكثير من الأراضي في الغرب القاحل لم تكن قد سُكنت أبدا، ولا مُنحت فيها تراخيص حكومية. أما الناس الأصليون الذين عرفوا وأحبوا الصحارى البيضاء والجبال الزرقاء فقد شُتتوا أو أُغلق عليهم في محميات، ولم يكن لدى القاطنين الجدد (وهم المنقِّبون عن المعادن وقلة من رعاة الماشية) القيم ولا المعرفة من أجل العناية بالأرض. كان ثمة مساحات هائلة بمنزلة ملكية عامة من الناحية الواقعية، وقد تشكلت وكالة خدمة الغابات ووكالة خدمة المتنزهات ومجلس إدارة الأراضي بغرض إدارتها (في كندا وأستراليا، تدعى مثل هذه الأراضي بـ «أراضي التاج» وتعكس تاريخ الحكام الإنجليز الذين سعوا لانتزاع المشتركات من الناس).

في الغرب الأمريكي المعاصر، ربما يبدو حديث بعض الناس عن «تمرد الأدغال الحكيم» وكأنهم يعملون من أجل عودة أراضي المشتركات إلى العهدة المحلية. والحقيقة هي أن متمردي الأدغال الحكماء يحتاجون إلى تعلم الكثير حول المكان - إنهم ما زالوا قادمين جددا نسبيا، حوافزهم ليست الإشراف والخدمة بل التطوير. وقد بدأ بعض قاطني الغرب التفكير بلغة بعيدة المدى، وهؤلاء لا يحاجون من أجل التخصيص بل من أجل إدارة أفضل للمراعي والمزيد من صون البراري.

يشير التاريخ البيئي لأوروبا وآسيا إلى أن الإدارة الأفضل لأراضي المشتركات كانت تلك المستندة إلى أسس محلية. وكانت إزالة الغابات قديما، بقسوة وبشكل غير قابل للتراجع، في حوض البحر الأبيض المتوسط مثلا متطرفا على إساءة استعمال المشتركات من قبل القوى التي سلبت إدارتها من القرى الإقليمية (ثيرغود، ١٩٨١). كانت الحالة في أمريكا القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين عكس ذلك. فمعظم السكان المحليين حقا والأمريكيين الأصليين قُتلوا أو أُخضعوا، وكان السكان الجدد خليطا من المغامرين والمقاولين. ومن دون وجود شيء من السلطة الاتحادية ما كان لمغتصبي الأراضي ورعاة البقر وأقطاب صناعة الأخشاب أن يفعلوا ما يحلو لهم. لكن الوضع تغير مرة

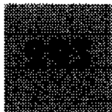


أخرى منذ حوالي العام ١٩٦٠: فالوكالات التي عهد ذات يوم إليها بالحفاظ أصبحت تُرى على نحو متزايد كشريك في الصناعات الاستخراجية، وبدأ السكان المحليون ـ الذين أصبحوا محليين فعلا ـ في التماس العون من المنظمات البيئية والمشاركة في الدفاع عن الأراضي العمومية.

يمتد التدمير عبر العالم و«يعزل» المشتركات المحلية والناس المحليين. أما أهل القرى والقبائل، الذين يعيشون في الغابات المطيرة، فقد جُرِّفوا ـ حرفيا ـ واقتُلِعوا من بيوتهم على يد أصحاب النفوذ في صناعة الأخشاب الدولية بالتحالف مع الحكومات الوطنية. إحدى الروايات الرثة التي استعملت لطرد الناس المقيمين تمثلت في إعلان أن الغابات القبلية المملوكة بشكل مشترك هي إما (١) ملكية خاصة أو (٢) ملكية عامة. عندما أغلقت المشتركات وكان لابد للقرويين من شراء الوقود والخشب والعقاقير الطبية من مخازن الشركات، فقد أفقروا جميعا. هذه إحدى نتائج ما يدعوه إيفان إيليتش «حرب الخمسمائة عام ضد الرزق».

إذن، ماذا بشأن ما يدعى مأساة المشتركات؟ يبدو أن هذه النظرية، كما يفهمها الجمهور حاليا، تنص على أنه عندما يكون ثمة حقوق للوصول الحر إلى مورد، كالمراعي مثلا، فإن كل شخص سوف يلتمس تعظيم حصته، وستكون النتيجة المحتومة هي الرعي الجائر. فما يتحدث عنه غاريت هاردن ومساعدوه يجب أن يدعى «معضلة الموارد المشتركة». إنها مشكلة الاستغلال الجائر للموارد «غير المملوكة» من قبل الأفراد أوالشركات الذين يتشبثون بالقول «إذا لم أفعل ذلك فإن غيري سوف يفعل» (هاردن وبادن ١٩٧٧). إن مصائد الأسماك في المحيط ودورات الماء في العالم والهواء وخصوبة التربة ـ جميعها موارد تندرج تحت هذا الصنف. لكن عندما يحاول هاردن وآخرون تطبيق نموذجهم على المشتركات التاريخية فإنه لا ينجح، لأنهم يفشلون في ملاحظة أن المشتركات كانت عرفا اجتماعيا لا يخلو أبدا، في الواقع التاريخي، من القواعد كما أنه لا يُسمح بالوصول إليها بدون قيود (كوكس، ١٩٨٥).

في آسيا وأجزاء من أوروبا، لا تزال القرى التي ترقى في بعض الحالات إلى العصر الحجري الحديث تشرف على المشتركات بنوع من المجلس. كل مشترَك كيان له حدود بحيث أن آثار الاستعمال الجائر



ستكون واضحة لأولئك التي يتّكلون على هذا المشترك. ثمة ثلاثة مصائر معاصرة محتملة للموارد المشتركة. أولها التملك الخاص، وثانيها أن تكون في عهدة السلطة الحكومية، والثالث ـ إذا أمكن ـ أن تصبح جزءا من المشتركات الحقيقية، ذات حجم معقول، وتدار من السكان المحليين. فالمجتمعات القائمة محليا أو اتحادات ملكيات الأرض القبلية (كما في ألاسكا) أو التعاونيات قد نجا بعضها ولا تزال توجد هنا وهناك. لكن بعملها في إطار السوق العالمية تصارع لأجل ترجيح الاستدامة والتقليد مقابل النجاح المالي. وقد حدث أن تعرض اتحاد سيألاسكا لدى شعب تلينغين في جنوب ألاسكا لنقد لاذع (حتى من الداخل) لسماحه بقطع أشجار الغابات المعمرة.

إننا في حاجة إلى إجراء «عقد طبيعي» على نطاق العالم مع المحيطات والهواء والطيور في السماء. والتحدي الذي أمامنا يتمثل في استحضار عالم «الموارد المشتركة» إلى ذهنية المشتركات. فالواقع الحالي هو أن أي مورد لم يسلب حتى الآن سينظر إليه كطريدة مناسبة لوكلاء شراء الأخشاب أو علماء جيولوجيا النفط من أوساكا أو روتردام أو بوسطن. وإن الضغوط الناجمة عن التزايد السكاني وقوى المنظومات الاقتصادية الراسخة (إنما السريعة الزوال والمشوشة وغير الموجَّهة في الأساس) قد تزيغ أبصار أي واحد منا عن الرؤية الواضحة. إن تصورنا لمدى رسوخها قد يكون فيه شيء من الخديعة أيضا.

يبدو أحيانا أن من غير المحتمل أن يتخذ مجتمع ككل خيارات حكيمة. مع ذلك فلا خيار سوى الدعوة إلى «استعادة المشتركات»؛ وهذا في عالم حديث لم يدرك تماما ما فقده. عودة، كعودة الليل، إلى ذلك الذي تقاسمناه جميعا، ذلك الذي هو وجودنا الأشمل. فلن يكون ثمة «مأساة المشتركات» أكبر من هذه: فأن لا نستعيد المشتركات ـ أي الانخراط المباشر الشعبي والمجتمعي والمحلي والشخصي في المشاركة (التواجد) في شبكة العالم البري ـ ذلك يعني المزيد من تدهور وانحطاط العالم. وفي النهاية، ذلك الخليط الرأسمالي/الاشتراكي الصناعي المعقد سوف يؤدي إلى انهيار المزيد من المنظومة الحية التي تدعمنا. كما من الواضح أن خسران المشتركات المحلية ينذر بنهاية الاكتفاء الذاتي ويومئ إلى هلاك الثقافة المحلية للإقليم. وهذا لا يزال يحدث في الأركان القصية للعالم.

المشتركات مؤسسة مهمة ورائعة عاشت الكائنات البشرية ضمنها ذات يوم عيشة سياسية حرة بينما كانوا ينسجون خيوطهم مع العالم الطبيعي. المشتركات مستوى في تنظيم المجتمع البشري يتضمن غير البشري. المستوى الذي يقع أعلى من المشتركات المحلية هو الإقليم الحيوي، وإن فهم المشتركات ودورها ضمن الثقافة الإقليمية الأوسع هو خطوة إضافية نحو التكامل بين الإيكولوجيا والاقتصاد.

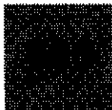
منظورات إقليمية حيوية

الإقليم هو المكان الآخر للحضارة.

ماكس كافارد

عاشت أمم الماضي الصغيرة في أراض تميزت بمجموعة من المعايير الطبيعية. فالمجالات الثقافية لجماعات السكان الأصليين الرئيسيين في شمال أمريكا تطابقت، كما يتوقع المرء، بالضبط تقريبا مع الأقاليم الحيوية الرئيسية الواسعة الحدود (كروبير، ١٩٤٧). تلك التجربة البشرية القديمة مع الإقليم المرن الغامض، لكنّ المعبِّر بحق عن الموطن، حلت محلها بالتدريج - عبر أوراسيا - الحدود الاعتباطية والمفروضة بالعنف غالبا للأمم القومية الناشئة. وهذه الحدود المفروضة تخترق أحيانا المجالات الحيوية والمناطق الإثنية على حد سواء. وخسر السكان المعرفة الإيكولوجية والطمأنينة المجتمعية. ففي الأساليب القديمة، كان المجموع النباتي والمجموع الحيواني وكذلك أنماط الأراضي جزءا من الثقافة. إن عالم الثقافة والطبيعة، الواقعي، أصبح الآن عالما باهتا تقريبا، في حين أن العالم الواهي للسلطات السياسية واقتصاديات الندرة يظن أنها الواقع الحقيقي. إننا نعيش في زمن ارتجاعي. ونستطيع أن نكتسب بعضا من معنى ذلك الانتماء القديم من خلال اكتشاف المزايا الأصلية لأرضنا والتوجه - على الأقل في أرض الموطن وفي الذهن - تبعا لتلك المزايا التي تتجاوز الحدود الاعتباطية للأمم والدول والمقاطعات.

الأقاليم «كيانات متداخلة في فضاءات شبه - متزامنة». (كافارد، ١٩٨٩). فالآهلة الحيوانية النباتية، والأحواض المائية وأنماط الأراضي والتضاريس، هي جميعا مجرد بضع من القسمات التي تعرِّف إقليما معينا.



وللمجالات الثقافية، بالطريقة ذاتها، تفرعات من قبيل اللهجات والأديان وأنماط الأدوات ومحفزات الأساطير والسلالم الموسيقية وطرازات الفنون. وتعد بعض النباتات نوعا من الخصائص الإقليمية، والمثل على ذلك شجرة دوغلاس من التّنوب الشاطئي التي تميز الشمال الغربي المطل على المحيط الهادي. (أعرف هذه الشجرة بشكل حميم كولد نشأ وترعرع في مزرعة تقع بين بحيرة واشنطن واللسان البحري في بودجيت: ويدعوها السكان المحليون من شعب سنو هوميس لوكتا تسياتس وتعني «الإبر العريضة»). توجد هذه الشجرة شمالا حتى نهر سكينا Skeena في بريتش كولومبيا. وتوجد إلى الغرب عبر واشنطن وأوريغون وشمال كاليفورنيا. أما الحد الشاطئي الجنوبي للشجرة فيقع عند حدود السلمون التي لا تتجاوز جنوب نهر سور Sur الكبير. أما في الجزء الداخلي من البر فتنمو في أسفل المنحدر الغربي لجبال سييرا إلى أقصى جنوب الفرع الشمالي من نهر سان جواكين. تلك الصورة تصف حدود الإقليم الطبيعي الأوسع الذي يمتد عبر ثلاث ولايات ويلامس حدا دوليا.

إن وجود هذه الشجرة يشير إلى معدل هطول المطر ومجال درجة الحرارة ويشير إلى ما قد تكون عليه زراعتك ودرجة ميل سطح منزلك، وأي المعاطف المطرية سوف تحتاج. لكنك لست بحاجة إلى معرفة هذه التفاصيل عندما تمر في المدن الحديثة في بورتلاند وبيلينغهام. أما إذا كنت تعرف دروس الطقس والنبات فأنت على طريق الصحبة ويمكنك أن تشعر حقا كأنك في بيتك. إن مجموع قوى نطاق معيّن تغدو ما ندعوه على نحو فضفاض جدا «روح المكان». وأن تعرف روح المكان يعني أن تدرك أنك جزء في جزء وأن الكل مكون من أجزاء، كل منها يعد كلاً. وأنت تبدأ بالجزء الذي تكون كلاً فيه.

ومهما تبدو هذه الأفكار خيالية فإن ذخيرة من القوة والإمكان تكمن خلفها. في ربيع ١٩٨٤، بعد شهر من الاعتدال الربيعي، مضيت مع غاري هولثاوس نزولا من أنكوراج إلى هاينيس في ألاسكا. وعلى طول الطريق، كانت غابات التايغا الصنوبرية البيضاء والسوداء لا تزال متجمدة. نازلين من الطريق نحو المياه المالحة في خليج تشيلكات دخلنا مباشرة إلى غابات السيتكا الصنوبرية، وكانت نباتات الكرنب تبرز من المستنقعات،



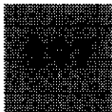
إنه الربيع. كانت قفزة فوق حد لإقليم حيوي. تشرفت في اليوم التالي بدعوة لتناول القهوة مع أوستن هاموند وثلة من الكهول الآخرين من قبيلة تلينغيت لنسمع بعض الخطابات المحبوكة العميقة حول مسؤوليات الناس نحو أماكنهم. وبينما كنا نطل من النافذة على المَجْلَدات (*) glaciers المعلقة على القمم وراء المياه المالحة، كان هاموند يتحدث عن الإمبراطوريات والحضارات بلغة مجازية يستعير فيها تلك المجلدات. فقد وصف كيف أن القوى الغريبة الكبرى ـ الحضارة الصناعية في حالته ـ تتقدم وتتراجع، وكيف أن الناس المقيمين يمكن أن ينتظروا ذوبانها.

ذات مرة في أواسط السبعينيات في مؤتمر لزعماء وناشطي الأمريكيين الأصليين في بوتزمان، مونتانا، سمعت أحد كهول قبيلة كراو يقول شيئا مماثلا: «هل تعلمون أني أعتقد لو مكث الناس مدة طويلة كافية في مكان ما ـ حتى لو كانوا من العرق الأبيض ـ فإن الأرواح سوف تبدأ في التحدث معهم. إنها قوة الأرواح التي تنبعث من الأرض. فالأرواح والقوى القديمة لم تُفقد بعد، إنها تحتاج فقط إلى ناس يمكثون طويلا في المكان ولسوف تبدأ الأرواح في التأثير فيهم».

يعلمنا الوعي الإقليمي الحيوي دروسا بأساليب نوعية. فلا يكفي فقط أن «نحب الطبيعة» أو نرغب في «التناغم مع غايا Gaia» إن علاقتنا بالعالم الطبيعي تحدث في مكان، وينبغي أن تقوم على المعلومات والخبرة. مثلا: «الناس الحقيقيون» لديهم قليل من الألفة بالنباتات المحلية. وهذا نوع من المعرفة عادي جدا اعتاد أن يسلم بوجوده أي شخص في أوروبا وآسيا وإفريقيا. لكن الكثير من الأمريكيين المعاصرين لا يعرفون حتى، أنهم «لا يعرفون النباتات»، وهذا في الواقع مقياس للاغتراب. إن معرفة شيء بسيط من المجموع النباتي لإقليم ما يمكن أن يمتعنا بسؤال من قبيل: أين تلتقي ألاسكا والمكسيك؟ في مكان على الشاطئ الشمالي من كاليفورنيا، حيث تعيش متآزرة غربان كندا والصنوبريات ونباتات المانزانيتا والبلوط الأزرق.

لكن، بدلا عن «شمال كاليفورنيا» دعوني أطلق على المنطقة اسم الإقليم الحيوي شاستا Shasta. إن ولاية كاليفورنيا الحالية (أراضي ألتا كاليفورنيا القديمة) تقع في ثلاث وحدات طبيعية. والوحدة الشمالية

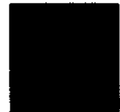
(*) مجلدات: جمع مجلدة وهي النهر أو المسطح المائي المتجلد (المترجم).



الثالثة تبدو، على غرار ما تبين شجرة دوغلاس، إلى الشمال تماما. حدود هذا الثلث الشمالي تمتد تقريبا من كلاماث/ نهر روج جنوبا إلى خليج فرانسيسكو وصولا إلى دلتا ملتقى نهري ساكرامينتو وسان جواكين. ثم يمتد الخط الفاصل شرقا إلى مرتفعات سييرا، التي تعد حدا واضحا، يحاذيها شمالا وصولا إلى سوسانفيل. ثم ينعطف الحوض المائي الفاصل باتجاه الشمال الشرقي على طول حواف نجود مودكو وصولا إلى سلسلة جبال وارنر وبحيرة غوس.

إلى الشرق من الخط الفاصل يقع الحوض الكبير، وإلى الشمال من شاستا يقع إقليم كاسكاديا/ كولومبيا، ومن ثم إلى الشمال هناك ما ندعوه بلاد نهر إيش؛ ومصارف مياه اللسان البحري في بودجيت ومضائق جورجيا. ولكن، لماذا نقدم هذه الصورة الوصفية؟ أقول من جديد: كي نبدأ الشعور وكأننا في بيتنا في هذا الموقع. ثمة عشرات الملايين من الناس في شمال أمريكا ولدوا ماديا هنا لكنهم لا يعيشون هنا فعليا، لا فكريا أو خياليا أو خلقيا. لا ريب في أن الأمريكيين الأصليين لهم الأحقية بمصطلح بلدي/أصلي native. ولكن ما داموا يحبون هذه الأرض سيرحبون باهتداء ملايين النفوس المهاجرة إلى صحبة «الأمريكيين الأصليين». وكي يشعر الأمريكي غير ـ الأصلي أنه في بيته على هذه القارة يجب عليه أن يولد من جديد في نصف الكرة هذا، على هذه القارة، التي يليق بها أن ندعوها جزيرة السلحفاة.

ذلك يعني أنه يجب علينا أن نقبل ونعترف بوعي كامل أن هذا هو المكان الذي نعيش فيه وندرك حقيقة أن أخلافنا سيكونون هنا لآلاف السنين القادمة. ولذلك ينبغي أن نجل العراقة العظيمة لهذه الأرض ـ نجل بريتها، نتعلم منها، ندافع عنها ـ ونعمل على تسليمها إلى أيدي أبناء (كل الكائنات) المستقبل بكامل تنوعها الحيوي وعافيتها. ولسوف ينظر عندها إلى أوروبا أو آسيا أو أفريقيا كأماكن قدم منها أسلافنا، وربما نريد معرفتها وزيارتها، ولكنها ليست «موطننا». فالموطن ـ بعمق وروحيا ـ لابد أن يكون هنا، وأن نطلق على هذا المكان «أمريكا» إنما نسميه باسم غريب. أما «جزيرة السلحفاة» فهو الاسم الذي أطلقه عليه الأمريكيون الأصليون استنادا إلى إحدى أساطير الخلق (سنايدر، ١٩٧٤). إن الولايات المتحدة وكندا والمكسيك

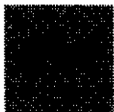


ما هي إلا كيانات سياسية عابرة؛ ولا ريب في أن لها شرعياتها لكنها سوف تفقد شرعيتها إذا ما استمرت في الإساءة إلى الأرض «الدولة إلى خراب، لكن الجبال والأنهار تبقى».

لكن هذه المهمة لا تخص فقط القادمين الجدد في نصف الكرة الغربي أو أستراليا وأفريقيا أو سيبيريا فالمطلوب تطهير الذهن في طول العالم وعرضه: التمرن على رؤية سطح هذا الكوكب وما هو لأجله - وذلك بشكل طبيعي. وبمصاحبة هذا الوعي يظهر الناس في جلسات الاستماع البرلمانية وأمام الجرافات والبلدوزرات دفاعا عن الأرض أو الأشجار. الإعراب عن التضامن مع الإقليم! أي فكرة شاذة هذه كما تبدو للوهلة الأولى. إن الإقليمية الحيوية تعبر عن دخول المكان في جدل التاريخ. وقد نقول أيضا إن ثمة «فئات» طالما جرى تجاوزها إلى حد كبير - الحيوانات والأنهار والصخور والعشب - تدخل التاريخ الآن.

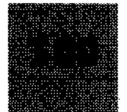
تثير هذه الأفكار ردود فعل متوقعة وغير ناضجة عادة. فالناس يخشون المجتمع الصغير ونقد الدولة. فيصعب على المرء أن يدرك - مادام قد نشأ في ظلها - أن الدولة بحد ذاتها هي التي يلازمها الجشع واللااستقرار والفوضى وعدم النظام واللاشرعية. إنهم ينوهون بمحدودية التفكير، والنزاعات الإقليمية، والتعبيرات «غير المقبولة» عن التنوع الثقافي، وهلم جرا. إن فلاسفتنا، وأديان العالم وتواريخها منحازة إلى التجانس والكلية والمركزية - وباختصار، إنها أيديولوجيا الواحدية. ومن المؤكد أنه في ظل شروط معينة دخلت الجماعات المتجاورة في خصومات طوال قرون، فالذكريات والعداءات التي لا تنتهي تستعر كالنفايات المشعة. وهي لا تزال تغلي في الشرق الأوسط. فالبؤس القومي والسياسي المتواصل في أجزاء من أوروبا والشرق الأوسط يعود قدما أحيانا إلى عصر الإمبراطورية الرومانية. وهذا شأن لا يمكن عزوه إلى تنافسية «الطبيعة البشرية» بحد ذاتها. فقبل توسع الإمبراطوريات الأولى كان النزاع - أحيانا - بين القبائل والأمم الطبيعية عائليا في الغالب. أما مع ظهور الدولة فقد حصلت قفزة هائلة في تدميرية وعنف الحروب.

في تلك الأزمان، عندما لم يكن لدى الناس فائض متراكم، لم يكن ثمة ميل كبير للانتقال إلى أقاليم أخرى. وسوف أضرب مثلا أستقيه من ذلك الجزء من العالم الذي يخصني. (أصف موضعي كما يلي: على المنحدر



الغربي لمرتفعات سييرا نيفادا، وفي الحوض المائي لنهر يوبا، إلى الشمال من الرافد الجنوبي على ارتفاع ثلاثة آلاف قدم، في تجمع من أشجار البلوط الأسود والأرز والمارون ودوغلاس فير وأناناس الباندیروسا). على المنحدر الغربي لمرتفعات سييرا تهطل الأمطار والثلوج وتنمو نباتات مختلفة عن المنحدر الشرقي الجاف. في تلك الأزمان قبل أن يصل البيض، كان الناس الأصليون الذين يعيشون في السهول ذوي ميل ضئيل للمجازفة بالتنقل، لأن مهاراتهم كانت تلائم منطقتهم الخاصة، ويمكن أن يجوعوا في آهلة حيوانية نباتية غير مألوفة لهم. فالأمر يستغرق طويلا ليحظى المرء بمعرفة النباتات الصالحة للأكل وأين يمكن العثور عليها وكيف يتم إعدادها. وهكذا فإن قبائل واشو في الجانب الشرقي من سييرا قايضوا ثمار الأناناس والسَّبخ بالبلوط ونبال شجر الطقسوس والمحار مع قبائل الميوك والميدو في الغرب. تقابل الجانبان وخيموا معا لأسابيع في مروج سييرا صيفا، في مشتركهم الواحد. (الثقافات المكرسة للغزو، «البرابرة»، نشأت ردا على الحضارات المجاورة وثرائها. وقد نُقل عن جنكيز خان في حديث له في خيمته قرب بحيرة بايكال قوله: «لقد أغضب السماءَ تفسخ وترف الصين»).

هناك الكثير من الأمثلة عن جماعات ثقافية صغيرة مسالمة نسبيا توجد بشكل مشترك عبر العالم. وكان ثمة أشخاص على الدوام يجيدون لغات عديدة يتاجرون ويتنقلون بسلام في مناطق شاسعة. وكانت الاختلافات تخففها في الغالب المنظورات الروحية المشتركة أو الأعراف الشعائرية أو الأساطير والقصص العديدة التي تعبر الحدود اللغوية. ولكن ماذا بشأن الانقسامات العميقة الناجمة عن الدين؟ لا بد من القول إن قسطا كبيرا من الانعزالية الدينية تكمن في الخصوصية الفريدة للتقليد الروحي اليهودي /المسيحي/ الإسلامي، الذي يعد تطورا حديثا (وإجماليا) أقلّويا في العالم. أما الأديان الآسيوية وكل الأديان الفولكلورية كالأرواحية والشامانية فهي تقدر، أو على الأقل، تتسامح مع التنوع (يبدو أن الخلافات الثقافية المهمة حقا تتسبب بها الاختلافات في تذوق الأطعمة. فعندما كنت مخيِّما في شرق أوريغون، كان أحد أفراد طاقمي رجلا من قبيلة واسكو، وزوجته امرأة من قبيلة تشيهاليس



من الجانب الغربي. وقد أخبرني أنهما عندما يتشاجران تنعته قائلة «اللعنة عليك أيها الجندب آكل العشب»، فيرد عليها معيرا إياها وقائلا «يا آكلة السمك»!).

إن التعددية الثقافية واللغوية معيار الكوكبية planetary. إننا نلتمس التوازن بين تعددية المواطنة العالمية والوعي المحلي العميق. ونتساءل كيف يمكن للعرق البشري كافة أن يستعيد استقلاله الذاتي في المكان بعد قرون من سلبه إياه من قبل السلطة التراتبية و/ أو المركزية. ولا ينبغي الخلط بين هذه التجربة و«النزعة الوطنية» التي هي بالضبط عكسها، إنها الألعوبة التي تحتال بها الدولة، وهي الشبح الساخر للمجتمع المفقود.

وهكذا، هذا ضرب من ضروب البداية. فالحركة الإقليمية الحيوية ليست مجرد برنامج ريفي: إنها إلى حد كبير لأجل تجديد حياة المجاورة المدينية واخضرار المدن. نحن جميعا نتنقل برحابة في ميادين عديدة من قبيل الأراضي المروية ونطاقات إدارة النفايات الصلبة، والمناطق المصنفة كمساحات واسعة، وما شاكل ذلك. تعمل مؤسسة بلانيت دروم التي قامت في منطقة خليج سان فرانسيسكو بالتعاضد مع العديد من الجماعات المحلية الأخرى على تجديد المدينة بما هي مكان حي، وبمشاريع من قبيل الاندماج في الحارات المدينية وتجديدها (بيرغ وآخرون، ١٩٨٩). وثمة جماعات على نطاق العالم تعمل مع الناس في العالمين الثالث والرابع على إعادة الوصف التصويرية للأراضي والعثور على تسميات ملائمة لأقاليمهم القديمة التي أدركوها من جديد (Raise the stakes, 1987) ولقد عقدت حتى الآن في جزيرة السلحفاة أربعة مؤتمرات للإقليمية الحيوية.

وبقدر ما هي مؤقتة، سوف يعاد تعريف دول العالم على نحو أكثر مرونة وستبدأ قسمات الكوكب الأزرق بإعادة صوغ السياسة. وإن متطلبات الاقتصاديات المستدامة، والزراعة البيئية، والحياة المجتمعية النشيطة الفعالة، والموائل البرية - إضافة إلى القانون الثاني في الترموديناميك - لَتقود جميعها إلى هذا الطريق. وإني أدرك أيضا أن هذا بالضبط حاليا نوع من المسرح بقدر ما هو سياسة بيئية. هو ليس

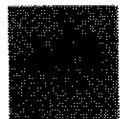
مجرد مسرح عامي، بل مسرح رؤيوي، مسرح للجبال والحقول والأنهار. وكما يقول دودج: «إن فرص نجاح الإقليمية الحيوية... ليست هي القضية. عندما يعيش شخص، أو عدة أشخاص، أو جماعة من الناس حياة أكثر إنجازا اعتمادا على الممارسة الإقليمية الحيوية، فذلك هو النجاح». ولعل ذلك يسرِّع على نحو إضافي تفكيك السلطات الفائقة. فكما يقول «بيان السوريالية الإقليمية»:

> السياسة الإقليمية لاتحدث في واشنطن أو موسكو أو «عواصم السلطة» الأخرى، فالسلطة الإقليمية لا «عاصمة» لها؛ إنها تتدفق في كل مكان. عبر الأحواض المائية وتيارات النسغ. عبر الأجهزة العصبية وسلاسل الغذاء. الأقاليم في كل مكان وليست في أي مكان. جميعنا غير شرعيين. نحن سكان أصليون وبلا مستقر: لا بلد لنا؛ ونعيش في البلد. نحن خارج ـ داخل الدولة. الإقليم ضد النظام ـ أيِّ نظام. الأقاليم فوضوية anarchic (كافارد، ١٩٨٩).

البحث عن «إقليم نايسنان»

هذا العام، تقاعد بيرت هيبارت من قيادة الجرافات والمركبات وآلات التمهيد والجرارات بعد سنوات طويلة في العمل. منحوتاته هي الطرقات وبرك المياه والممرات الوعرة، تلك الأشكال التي تتخلف على الأرض بعد زوال البيوت. (كم تستغرق بركة ماء لتفريغها من الوحل؟)، لكن بيرت يظل يبحث عن الآبار، رغم ذلك. آخر مرة رأيته كان يشكو من رئتيه: «في تلك الأيام، عندما كنت أعمل على الشاطئ ودخان المازوت يتصاعد، كان الغبار يغلي وراء الجرار حتى أنك لا تستطيع الرؤية».

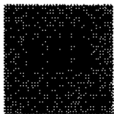
ذهب بعضنا للتطواف في سلسلة جبال وارنر. إنها في الزاوية الشمالية القصوى من كاليفورنيا، وهي الحوض المائي الفاصل بين أعالي نهر بيتو ومنطقة غريت باسين. من أعلى نقطة في المنحدر الذي يرتفع تسعة آلاف قدم يمكنك أن ترى عبر أوريغون وبحيرة غوس وصولا إلى الجانب الغربي من مرتفعات وارنر إلى الطرف الشمالي من وادي سوربرايز. وإلى الشرق تقع التلال الصحراوية الجافة.



سلسلة جبال الصحراء. ملمح من المجموع النباتي لجبال الروكي، هنا تنتشر فوق الصحراء عبر جبال ستينز في الجنوب الشرقي من أوريغون، والجبال الزرقاء وربما جبال والواس. استقدمت المواشي من إيغلفيل في الجانب الشرقي، تلك المدينة التي ظهرت في ثمانينيات القرن التاسع عشر. أخبرنا مالك سد إيغلفيل كيف أن رعاة الغنم يرتحلون مع قطعانهم من لوفلوك في نيفادا في أوائل مارس ويتجهون إلى مرتفعات وارنر، حيث تلد النعاج حيثما ذهبت. في أواخر يونيو يصلون إلى السفوح ويصعدون بالقطيع إلى المروج التي ترتفع ثمانية آلاف قدم في الجانب الغربي. وفي سبتمبر تنزل القطعان إلى ميدلاين، بينما تشحن الخراف الصغيرة للذبح، أما النعاج فتشحن مسافة طويلة للعودة إلى لوفلوك لقضاء فصل الشتاء. وجدنا قطيعا في مرج فسيح ينعم بأزهار أذن البغل. العمل في رعي وتربية الخراف ينتشر على جميع المستويات. وتنتشر على طول الممرات الوعرة أجمات الحور العتيق وقد نقش على لحاء شجرها أسماء الرعاة وعلامات لهم، يعود بعضها إلى تسعينيات القرن التاسع عشر.

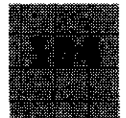
بحيرة بيترسون، جوهرة مرتفعات وارنر، تملأ مدرجات قديمة أسفل منحدرات القمة الأعلى. النتوءات الصغيرة الكثيرة للمنحدرات هي موطن الصقور. تلك الجوارح التي تقبع صغارها بأبهة في أعشاشها. يهيمن نهر شاستا على المشهد الغربي، إنه محور الامتدادات الهائلة من لودجبول وجيفري بن والصخور البركانية وحقول العشب والأنهار التي تغوص في باطن الأرض. ها! هذا هو الطرف الأقصى لما ندعوه «أعالي النهر»، وبالقرب من تفرعه في اتجاهين: الأول نحو السهول الفسيحة التي تميل باتجاه نهر كلاماث، والآخر نحو بتّ وساكرامينتو. ويرى نهر شاستا عن بعد كبير - من المرتفعات الشاطئية، ومن تخوم سييرا نزولا إلى داونهل - يومض عبر أعالي المياه في شمال كاليفورنيا.

يصعد جون هولد الصخور على طول مجرى النهر ويتحدث إليه: «إذن ذلك ما انشغلت به!» قراءة جيولوجيا الأرض، رواسب ومكامن ذلك المعدن الثمين الذي يغوص تحت الرمل، الذي لا يفقد بريقه أبدا ولا يصدأ - الذهب. المنقبون من الطراز الجديد هنا أيضا، في مناجم سانت



جوزيف، يستكشفون «الحفريات» والحصى العتيقة. لقد وافق القيمون على المقاطعة أخيرا على التنقيب وبدأ الحفر الاستكشافي. لم يكن تنقيبا واسع النطاق، فقد رجعوا جميعا خلال ثمانية عشر شهرا مع مقترحهم (إن كانوا فعلوا). أدوات الحفر غير الملحوظة: برج صغير ومقطورة غارقة في الوديان الحصوية بين التلال، حيث تركت هناك منذ أيام الحفر الهيدروليكي.

كانت ثمة أمطار غزيرة مبكرة هذا الخريف ولذلك انبجست الينابيع، ثم توقف المطر فانقطعت الينابيع عن التدفق. شهر ديسمبر الدافئ. الأمطار الشتوية بدأت في يناير مع هطولات ثلجية غزيرة ابتداء من ارتفاع ستة آلاف قدم. هذا العام يذهب الكثير من الأطفال إلى التزحلق. ومعارضة ذلك (باعتباره هواية مدينية فاسدة) بدأت تتهاوى لدى أسرهم واحدة بعد أخرى. أغلب الراشدين هنا لم يكونوا قط سكان جبال ولم يسبق لهم التسلق أو التزلج. لقد صعدوا من المدن ويرغبون في الإحساس بأنهم في البرية. والبعض كانوا جبليين انتقلوا إلى هنا، ومغتبطين بالعيش إلى جانب بعض الجيران. يذهب الأطفال إلى ممرات دونر للتزلج على البلورات البيضاء التي سوف تتشكل على مياه نهر يوبا. رجعت إلى أسفل الهضبة متزحلقا؛ يشعر المرء بالروعة مجددا. لعل السرعات في التزحلق إلى أسفل الهضبة من أكبر السرعات التي عرفتها الكائنات البشرية قبل العصور الحديثة. ويقوم الناس برحلات تزلج تعبر المقاطعة في هضاب سييرا شديدة التحدر. وقد قمت مع بيل شيل في ليلة مقمرة من أبريل (آخر ليلة من الشهر) بجولة استغرقت حتى الثانية صباحا في جوار ممرات نهر يوبا، كان الثلج يلمع براقا في ضوء القمر، والزلاجات تصلصل على الألواح الجليدية. تحول سكان الجبال القدماء إلى مستوطنين يعدون أنفسهم للبدء أخيرا في العودة إلى الجبال بعد بناء المنازل وتسييج الحديقة وتهيئة مصارف الأمطار. في فبراير هطلت عشر إنشات من المطر في ستة أيام؛ فانتشرت برك المياه تدفقت والينابيع، واتشح سطح الأرض بالفضة التي تلمع على جلد المياه. هطلت ثلوج بارتفاع خمس عشرة قدما في سوغاربول في جوار ممرات دونر.



رأيت رجلين عجوزين في محطة ساكرامنتو غريهاوند. كنت بجوار كهل يؤرجح عصاه بخفة جيئة وذهابا، ورأسها متمحور على الأرض ـ كان يقلب نظره حول غرفة المحطة دون تركيز. رائحة نتنة قادمة منه هبت باتجاهي. كهل آخر يمشي جيئة وذهابا. كان نظيفا جدا: معطف مطري ذو غلاف بلاستيكي تدلى على كتفيه، قبعة من اللباد، ولحية بيضاء تبدو كما لدى رجال طائفة الآميش. منديل أحمر موشى حول عنقه يغطي مئزرا وسروالا. تحت السروال يلوح بنطال، وربما بذلة. هكذا يحتفظ بالدفء وتظل بعض الملابس نظيفة! في رحلة الرجوع قال بعض الرجال، «ها، اقضِ الشتاء في ساكي».

استقللت الحافلة راجعا إلى أوكلاند. على حائط مبنى دار نشر لوكاس ثمة لوحة جدارية تظهر قطاعا من ألتا كاليفورنيا يمتد من الشاطئ الشمالي الغربي إلى صحراء موهافي. مشيت إلى الوراء عبر موقف السيارات كي أحظى بنظرة إليها كلها. أسُود البحر والقيوط والصقر ذو الذيل الأحمر والشجيرات المدهونة بالقطران. ثم لاحظت رجلا في إحدى زوايا اللوحة يتقراها بيديه. عندما تحدثت إليه عرفت أن اسمه لوسيلفا، وهو الشخص الذي رسم اللوحة. كان يعيد زخرفة فأرة، وقال إنه يأتي بين الحين والآخر كي يرسم المزيد من حيوانات المقاطعة.

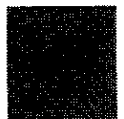
الربيع حسن لأشجار التفاح، فالمزيد من الثمار ينضج. صباحا في المروج تتجول خمسة أيائل ذكور بقرونها الناتئة. تنتهي فترة التزحلق في الأعالي ويحين وقت الذهاب إلى صيد السمك. إلى زرع الأشجار وتشييد المباني. هذه المنطقة لاتزال تنمو، وإن ليس بتلك السرعة التي كانت تجري بها منذ بضع سنوات مضت. لقد ضعفت إلى حد ما الروح المتوثبة التي عمّت في أوائل السبعينيات، لكني أظن أن السكان سوف يشد بعضهم أزر بعض من جديد.

تقع سلسلة تلال سان جون بين الفرعين الأوسط والجنوبي لنهر يوبا في كيان سياسي يدعى مقاطعة نيفادا. مازال المستوطنون الجدد يتوافدون إلى هنا منذ أواخر الستينيات. مقاطعات منطقة سييرا خليط مشوش: شريط منها يتوضع على قمة جبل، والطرقات بين الجانبين غالبا ما تغلق في الشتاء. إن إعادة رسم حساسة للحدود هنا سوف تضم شرق سييرا

وشرق نيفادا ومقاطعات بلاسير الشرقية معا لتشكل «إقليم نهر تراكي»، وستكون تراكي عاصمته. أما غرب بلاسير وغرب نيفادا، في جنوب الفرع الجنوبي لنهر يوبا، فسوف يشكلان إقليما جديدا رائعا. أما غرب سييرا بالإضافة إلى جزء من مقاطعة يوبا وشمال نيفادا فسوف يتشكلان مع الحوض المائي للفروع الثلاثة لنهر يوبا. ولسوف أسميه «إقليم نايسنان» على اسم السكان الأصليين الذين عاشوا هنا. لقد قتل معظمهم أو هُجِّر من قبل الباحثين عن الذهب.

يعيش الناس في حواف السلاسل الجبلية؛ لأن الأودية صخرية أو كثيفة الأدغال وليس فيها قيعان مستوية. الموئل البشري الجيد في سييرا ليس قاع الوادي بل حافة هادئة واسعة بين وديان ضيقة.





الهوامش

مقدمة الباب الثالث
ببليوغرافيا

ADAMS, CAROL. 1990. The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory. New York: Continuum.

______,1994. Neither Man Nor Beast: Feminism and the Defense of Animals. New York: Continuum.

______,1996. "Ecofeminism and the Eating of Animals," in Ecological Feminist Philosophies, ed. Karen J. Warren. Bloomington: Indiana University Press, 114-36.

ADAMS, CAROL J., and JOSEPHINE DONOVAN, ed. 1995. Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations. Durham, NC: Duke University Press.

BOWDEN, PETA. 1997. Caring: Gender Sensitive Ethics. London: Routledge.

CHENEY, JIM. 1987. "Eco-Feminism and Deep Ecology." Environmental Ethics 9 (2), 115-45.

COLLARD, ANDREE, with Joyce Contrucci. 1988. Rape of the Wild: Man's Violence Against Animals and the Earth. Bloomington: Indiana University Press.

CUOMO, CHRISTINE. 1998. Feminism and Ecological Communities: An Ethic of Flourishing. London: Routledge.

CURTIN, DEANE. 1996. "Toward an Ecological Ethic of Care," in Ecological Feminist Philosophies, ed. Karen J. Warren. Bloomington: Indiana University Press, 66-81.

______,1997. ChinnaGounder's Challenge: The Question of Ecological Citizenship. Bloomington: Indiana University Press.

DUNAYER, JOAN. 1995. "Sexist Words, Speciesist Roots," in Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations, ed. Carol J. Adams and Josephine Donovan. Durham, NC: Duke University Press, 11-31.

EISLER, RIANE. 1988. The Chalice and the Blade: Our History, Our Future. San Francisco: Harper & Row.

GAARD, GRETA. 1998. Ecological Politics: Ecofeminists and the Greens. Philadelphia: Temple University Press, 1998.

______,ed. 1993. Ecofeminism: Women, Animals, Nature. Philadelphia: Temple University.



GRAY, ELIZABETH DODSON. 1981. Green Paradise Lost. Wellesley, MA: Roundtable Press.

GRIFFIN, SUSAN. 1978. Woman and Nature: The Roaring Inside Her. New York: Harper & Row.

GRUEN, LORI. 1994. "Toward an Ecofeminist Moral Epistemology," in Ecological Feminism, ed. Karen J. Warren. New York: Routledge.

HARAWAY, DONNA. 1988. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective." Feminist Studies 14, no. 3 (Fall): 575-99.

________.1989. Primate Visions: Gender, Race and Nature in the World of Modern Science. New York: Routledge.

________.1991. Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature. New York: Routledge.

HARDING, SANDRA. 1986. The Science Question in Feminism. Ithaca, NY: Cornell University Press.

____. 1991. Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives. Ithaca, NY: Cornell University Press.

____. 1993. "Rethinking Standpoint Epistemology: What Is 'Strong Objectivity'?" In Feminist Epistemologies, ed. Linda Alcoff and Elizabeth Potter. New York: Routledge, 49-82.

KHEEL, MARTI. 1985. "The Liberation of Nature: A Circular Affair." Environmental Ethics 7, no. 2 (Summer): 135-49.

____. 1989. "From Healing Herbs to Deadly Drugs: Western Medicine's War Against the Natural World," in Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism, ed. Judith Plant. Philadelphia: New Society, 96-114.

KING, ROGER J. H. 1996. "Caring About Nature: Feminist Ethics and the Environment," in Ecological Feminist Philosophies, ed. Karen J. Warren. Bloomington: Indiana University Press, 82-96.

KING, YNESTRA. 1990. "Healing the Wounds: Feminism, Ecology, and the Nature/Culture Dualism," in Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism, ed. Irene Diamond and Gloria Feman Orenstein. San Francisco: Sierra Club, 106-21.

LADUKE, WINONA. 1999. All Our Relations. Boston: South End Press, 1999.

Lahar, Stephanie. 1996. "Ecofeminist Theory and Grassroots Politics," in Ecological Feminist Philosophies, ed. Karen J. Warren. Bloomington: Indiana University Press, 1-18.

MIES, MARIA. 1986. Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labor. Atlantic Highlands, NJ: Zed Books.

MIES, MARIA, and VENDANA SHIVA. 1993. Ecofeminism. Atlantic Highlands, NJ: Zed Books.

MELLOR, MARY. 1992. Breaking the Boundaries: Towards a Feminist Green Socialism. London: Virago.

____. 1997. Feminism and Ecology. New York: New York University Press.

MERCHANT, CAROLYN. 1980. The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution. San Francisco: Harper & Row.

____. 1992. Radical Ecology: The Search for a Livable World. New York: Routledge.

____. 1995. Earthcare: Women and the Environment. New York: Routledge.

MILLS, PATRICIA JAGENTOWICZ. 1987. Women, Nature and Psyche. New Haven, CT: Yale University Press.

____. 1996. "Feminism and Ecology: On the Domination of Nature," in Ecological Feminist Philosophies, ed. Karen J. Warren. Bloomington: Indiana University Press, 211-227.

MURPHY, PATRICK. 1995. Literature, Nature, and Other: Ecofeminist Critiques. Albany, NY: State University of New York Press.

PLUMWOOD, VAL. 1993. Feminism and the Mastery of Nature. New York: Routledge.

____.1996. "Nature, Self, and Gender: Feminism, Environmental Philosophy, and the Critique of Rationalism," in Ecological Feminist Philosophies, ed. Karen J. Warren. Bloomington: Indiana University Press, 115-80.

SALLEH, ARIEL KAY. 1998. "Working with Nature: Reciprocity or Control?" in Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology, 2nd ed., ed. Michael E. Zimmerman, J. Baird Callicott, George Sessions, Karen J. Warren, and John Clark. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 315-24.



____. 1988. "Epistemology and the Metaphors of Production: An Eco-Feminist Reading of Critical Theory," Studies in the Humanities. Special issue on Feminism, Ecology, and the Future of the Humanities, ed. Patrick D. Murphy. Vol. 15, no. 2, 130-39.

SHIVA, VANDANA. 1988. Staying Alive: Women, Ecology and Development. London: Zed Books.

SLICER, DEBORAH. 1997. "Your Daughter or Your Dog? A Feminist Assessment of the Animal Research Issue," in Ecological Feminist Philosophies, ed. Karen J. Warren. Bloomington: Indiana University Press, 97-113.

SPRETNAK, CHARLENE. 1985. The Spiritual Dimension of Green Politics. Santa Fe, NM: Bear and Company.

____.1989a. "Toward an Ecofeminist Spirituality," in Healing the Wounds: The Promise of Ecological Feminism, ed. Judith Plant. Philadelphia: New Society, 127-32.

____. 1989b. "Naming the Cultural Forces That Push Us Toward War," in Exposing Nuclear Phallacies, ed. Diana E. H. Russell. New York: Pergamon, 53-62.

____.1990. "Ecofeminism: Our Roots and Flowering," in Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism, ed. Irene Diamond and Gloria Feman Orenstein. San Francisco: Sierra Club Books, 3-14.

STARHAWK. 1979. The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess. New York: Harper & Row.

____. 1989. Truth or Dare: Encounters with Power, Authority, and Mystery. San Francisco: Harper & Row.

STURGEON, NOEL. 1997. Ecofeminist Natures: Race, Gender, Feminist Theory and Political Action. New York: Routledge.

WARREN, KAREN J. 1987. "Feminism and Ecology: Making Connections," Environmental Ethics 9 (1): 3-20.

____. 1990. "The Power and the Promise of Ecological Feminism." Environmental Ethics 12 (2): 125-46.

____. 1991. "Feminism and the Environment: An Overview of the Issues." American Philosophical Association Newsletter on Feminism and Philosophy 90, no. 3 (Fall): 108-16.

____. 1993. "A Feminist Philosophical Perspective on Ecofeminist Spiritualities," in Ecofeminism and the Sacred, ed. Carol Adams. New York: Continuum, 119-32.

____.1997. "Taking Empirical Data Seriously: An Ecofeminist Philosophical Perspective," in Ecofeminism: Women, Culture, Nature, ed. Karen J. Warren. Blooming-ton: Indiana University, 3-20.

____. 1999. "Care-Sensitive Ethics and Situated Universalism," in Global Environmental Ethics, ed. Nicholas Low. London: Routledge: 131-45.

____. 2000. Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It Is and Why It Matters. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

____. ed. Ecological Feminism. New York: Routledge, 1994.

MURPHY, PATRICK. 1995. Literature, Nature, and Other: Ecofeminist Critiques. Albany, NY: State University of New York Press.

PLUMWOOD, VAL. 1993. Feminism and the Mastery of Nature. New York: Routledge.

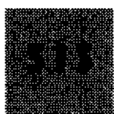
____. 1996. "Nature, Self, and Gender: Feminism, Environmental Philosophy, and the Critique of Rationalism," in Ecological Feminist Philosophies, ed. Karen J. Warren. Bloomington: Indiana University Press, 115-80.

SALLEH, ARIEL KAY. 1998. "Working with Nature: Reciprocity or Control?" in Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology, 2nd ed., ed. Michael E. Zimmerman, J. Baird Callicott, George Sessions, Karen J. Warren, and John Clark. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 315-24.

____. 1988. "Epistemology and the Metaphors of Production: An Eco-Feminist Reading of Critical Theory," Studies in the Humanities. Special issue on Feminism, Ecology, and the Future of the Humanities, ed. Patrick D. Murphy. Vol. 15, no. 2, 130-39.

SHIVA, VANDANA. 1988. Staying Alive: Women, Ecology and Development. London: Zed Books.

SLICER, DEBORAH. 1997. "Your Daughter or Your Dog? A Feminist Assessment of the Animal Research Issue," in Ecological Feminist Philosophies, ed. Karen J. Warren. Bloomington: Indiana University Press, 97-113.



SPRETNAK, CHARLENE. 1985. The Spiritual Dimension of Green Politics. Santa Fe, NM: Bear and Company.

____. 1989a. "Toward an Ecofeminist Spirituality," in Healing the Wounds: The Promise of Ecological Feminism, ed. Judith Plant. Philadelphia: New Society, 127-32.

____. 1989b. "Naming the Cultural Forces That Push Us Toward War," in Exposing Nuclear Phallacies, ed. Diana E. H. Russell. New York: Pergamon, 53-62.

____.1990. "Ecofeminism: Our Roots and Flowering," in Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism, ed. Irene Diamond and Gloria Feman Orenstein. San Francisco: Sierra Club Books, 3-14.

STARHAWK. 1979. The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess. New York: Harper & Row.

____. 1989. Truth or Dare: Encounters with Power, Authority, and Mystery. San Francisco: Harper & Row.

STURGEON, NOEL. 1997. Ecofeminist Natures: Race, Gender, Feminist Theory and Political Action. New York: Routledge.

WARREN, KAREN J. 1987. "Feminism and Ecology: Making Connections," Environmental Ethics 9 (1): 3-20.

____. 1990. "The Power and the Promise of Ecological Feminism. Environmental Ethics 12 (2): 125-46.

____. 1991. "Feminism and the Environment: An Overview of the Issues." American Philosophical Association Newsletter on Feminism and Philosophy 90, no. 3 (Fall):108-16.

____. 1993. "A Feminist Philosophical Perspective on Ecofeminist Spiritualities," in Ecofeminism and the Sacred, ed. Carol Adams. New York: Continuum, 119-32.

____. 1997. "Taking Empirical Data Seriously: An Ecofeminist Philosophical Perspective," in Ecofeminism: Women, Culture, Nature, ed. Karen J. Warren. Bloomington: Indiana University, 3-20.

____. 1999. "Care-Sensitive Ethics and Situated Universalism," in Global Environmental Ethics, ed. Nicholas Low. London: Routledge: 131-45.

____. 2000. Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It Is and Why It Matters. Lanham, MD: Rowman & Littlefield. -. ed. Ecological Feminism. New York: Routledge, 1994.

____. ed. Ecological Feminist Philosophies. Bloomington: Indiana University Press, 1996.

____. ed. Ecofeminism: Women, Culture, Nature. Bloomington: Indiana University Press, 1997.

WARREN, KAREN J., and DUANE L. CADY. 1996. "Feminism and Peace: Seeing Connections," in Bringing Peace Home: Feminism, Violence, and Nature, ed. Karen J. Warren and Duane L. Cady. Bloomington: Indiana University Press, 1-15.

____, ed. Bringing Peace Home: Feminism, Violence, and Nature. Bloomington: Indiana University Press, 1996.

(١٦)

(١) حول التوترات بين التقنية والصور الريفية المثالية في الثقافة الأمريكية، انظر:

Leo Marx, The Machine in the Garden (New York: Oxford University Press, 1964).

وحول الهيمنة على الطبيعة كأنثى، انظر:

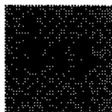
Annette Kolodny, The Lay of the Land (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975); Rosemary Radford Ruether, "Women, Ecology, and the Domination of Nature," The Ecumenist 14 (1975): 1-5; William Leiss, The Domination of Nature (New York: Braziller, 1972).

وحول جذور الأزمة البيئية، انظر:

Donald Hughes, Ecology in Ancient Civilizations (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1976); Lynn White, Jr., Medieval Technology and Social Change (New York: Oxford University Press, 1966); and L. White, Jr., "Historical Roots of Our Ecological Crisis," in White, Jr. Machina ex Deo (Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, 1968), pp. 75-94; Reijer Hooykaas, Religion and the Rise of Modern Science (Grand Rapids, Mich.: Eerd-mans, 1972); Christopher Derrick, The Delicate Creation: Towards a Theology of the Environment (Old Greenwich, Conn.: Devin-Adair, 1972).

وحول الطقوس التقليدية لعملية حفر المناجم والتقيب عن المعادن وتأشيبها وخلطها، انظر:

Mircea Eliade, The Forge and the Crucible, trans. Stephan Corrin (New York: Harper & Row, 1962), pp. 42, 53-70, 74, 79-96.



وحول التباعد بين المواقف والممارسات إزاء الطبيعة، انظر:

Yi-Fu Tuan, "Our Treatment of the Environment in Ideal and Actuality," American Scientist (May-June 1970): 246-49.

(٢) البحوث التي تعالج إسهامات بيكون في العلم، تتضمن ما يلي:

Paolo Rossi, "Francis Bacon: From Magic To Science" (London: Routledge & Kegan Paul, 1968); Lisa Jardine, "Francis Bacon: Discovery and the Art of Discourse" (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1974); Benjamin Farrington, "Francis Bacon, Philosopher of Industrial Science (New York: Schumann", 1949); Margery Purver, "The Royal Society: Concept and Creation" (London: Routledge & Kegan Paul, 1967).

(3) Bacon, "The Great Instauration" (written 1620), Works, vol. 4, p. 20; "The Masculine Birth of Time," ed. and trans. Benjamin Farrington, in The Philosophy of Francis Bacon (Liverpool, England: Liverpool University Press, 1964), p. 62; "De Dignitate," Works, vol. 4, pp. 287, 294.

(٤) وردت في:

Moody E. Prior, "Bacon's Man of Science," in Leonard M. Marsak, ed., The Rise of Modern Science in Relation to Society (London: Collier-Macmillan, 1964), p. 45.

(٥) Rossi, p. 21; Leiss, p. 56; Bacon, Works, vol. 4, p. 294; Henry Cornelius Agrippa, De Occulta Philosophia Libri Tres (Antwerp, 1531):

«لا أحد يملك هذه القدرات إلا هو، الذي تعايش مع العناصر وقهر الطبيعة وأقام فوق السماوات، ورفع ذاته فوق الملائكة إلى البدء ذاته، وهناك أصبح متعاونا معه وقادرا على فعل كل شيء». وقد اقتبست الفقرة في:

Frances A. Yates, Giordano Bruno and the Hermetic Tradition (New York: Vintage Books, 1964), p. 136.

(6) Bacon, "Novum Organum," Part 2, in Works, vol. 4, p. 247; "Valerius Terminus," Works, vol. 3, pp. 217, 219; "The Masculine Birth of Time," trans. Farrington, p. 62.

(7) Bacon, "The Masculine Birth of Time," and "The Refutation of Philosophies," trans. Farrington, pp. 62, 129, 130.

(8) Bacon, "De Augmentis," Works, vol. 4, p. 294; see also Bacon, "Aphorisms," Works, vol. 4.

(9) "De Augmentis," Works, vol. 4, pp. 320, 325; Plato, "The Timaeus," in The Dialogues of Plato, trans. B. Jowett (New York: Random House, 1937), vol. 2, p. 17; Bacon, "Parasceve," Works, vol. 4, p. 257.

(10) . Bacon, "De Augmentis," Works, vol. 4, pp. 343, 287, 343, 393.

(11) Bacon, "Novum Organum," Works, vol. 4, p. 246; "The Great Instauration," Works, vol. 4, p. 29; "Novum Organum," Part 2, Works, vol. 4, p. 247.

(12) . Bacon, "Thoughts and Conclusions on the Interpretation of Nature or A Science of Productive Works," trans. Farrington, The Philosophy of Francis Bacon, pp. 96, 93, 99.

(13) Bacon, "De Augmentis," Works, vol. 4, p. 294; "Parasceve," Works, vol. 4, p. 257; "Plan of the Work," vol. 4, p. 32; "Novum Organum," Works, vol. 4, pp. 114, 115.

(14) Rene Descartes, "Discourse on Method," Part 4, in E. S. Haldane and G. R. T. Ross, eds., Philosophical Works of Descartes (New York: Dover, 1955), vol. 1, p. 119.

(15) Joseph Glanvill, Plus Ultra (Gainesville, Fla.: Scholar's Facsimile Reprints, 1958; first published 1668), quotations on pp. 9, 87, 13, 56, 104, 10.

(١٦) J. C. Smuts, Holism and Evolution (New York: Macmillan, 1926), pp. 86, 87

وحول الكلانية في العلوم البيولوجية، انظر:

Arthur Koestler, "Beyond Holism and Reductionism: The Concept of the Holon," in Beyond Reductionism: New Perspectives in the Life Sciences, ed. A. Koestler and J. R. Smythies (Boston: Beacon Press, 1969).

(١٧) حول الدورات الإيكولوجية، انظر:

Barry Commoner, The Closing Circle: Nature, Man, and Technology (New York; Bantam Books, 1971), Chap. 2.

(18) Samuel P. Hays, Conservation and the Gospel of Efficiency: The Progressive Conservation Movement, 1890-1920 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1959), pp. 142-43.

(19) Murray Bookchin, "Ecology and Revolutionary Thought," in Post-Scarcity Anarchism (San Francisco: Ramparts Press, 1971), pp. 57-82, and M. Bookchin, "Toward an Ecological Solution" (Berkeley, Calif.: Ecology Center Reprint, n.d.).



وانظر أيضا:

Victor Ferkiss, Technological Man (New York: New American Library, 1969), Chap. 9, pp. 205-11; Theodore Roszak, Where the Wasteland Ends (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1973), pp. 367-71; Paul Goodman and Percival Goodman, Communitas, 2nd ed., rev. (New York: Vintage, 1960); Paul Goodman, People or Personnel (New York: Random House, 1965); E. F. Schumacher, Small Is Beautiful: Economics as if People Mattered (New York: Harper Sc Row, 1973); Ernest Callenbach, Ecotopia (Berkeley, Calif.: Banyan Tree Books, 1976).



(1) Sidel, Ruth, Women and Children Last. Penguin, New York, 1987

(2) Luxemburg, Rosa, The Accumulation of Capital. Routledge and Kegan Paul, London, 1951.

(٣) اقتبسها:

R. Bahro, From Red to Green. Verso, London, 1984, p. 211.

(4) Boserup, Ester, Women's Role in Economic Development. Alien and Unwin, London, 1960.

(5) DAWN, 1985, Development Crisis and Alternative Visions: Third World Women's Perspectives. Christian Michelsen Institute, Bergen.

(6) Pietila, Hilkka, Tomorrow Begins Today. ICDA/ISIS Workshop, Nairobi, 1985.

(7) Waring, Marilyn, If Women Counted. Harper & Row, San Francisco, 1988.

(8) UNICEF, State of the World's Children, 1988.

(٩) اقتبستها:

Marilyn Waring, op. cit. p. 180; and Ruth Sidel, op. cit.

(10) Max-Neef, Manfred, Human Scale Development: Development Dialogue. Dag Hammarskjold Foundation, 1989.

(11) Chatterjee, Meera, A Report on Indian Women from Birth to Twenty. National Institute of Public Cooperation and Child Development, New Delhi, 1990.

(12) Timberlake, Lloyd, Africa in Crisis. Earthscan, London, 1987.

(13) Susan George, A Fate Worse than Debt. Food First, San Francisco, 1988.

(١٤) المصدر السابق.

(١٥) المصدر السابق.



(١٦) المصدر السابق.

(17) UNICEF, Children and the Environment, 1990.

(18) Mies, Maria, Patriarchy and Accumulation on a World Scale. Zed Books, London, 1987.

(19) UNICEF, op. cit., 1990.

(20) Moser, Caroline, Contribution on OECD Workshop on Women and Development. Paris, 1989.

(21) Shiva, Maria, "Environmental Degradation and Subversion of Health" in Vandana Shiva (ed.) Minding Our Lives: Women from the South and North Reconnect Ecology and Health, Kali for Women, Delhi, 1993.

(22) Gibbs, Lois, Love Canal, My Story. State University of New York, Albany, 1982.

(23) Bhopal Information and Action Group, Voices of Bhopal. Bhopal, 1990.

(٢٤) المصدر السابق.

(25) Pacific Women Speak, Women Working for a Nuclear Free and Independent Pacific, 1987.

(26) United Nations, World's Women, 1970-1990.

(27) Chatterjee, Meera op. cit.

(28) UNICEF, op. cit., 1990.

(29) Kothari, Rajni, Vandana Shiva, "The Last Child," Manuscript for United Nations University Programme on Peace and Global Transformation.

(30) Hardin, Garrett, in Bioscience, Vol. 24, (1974) p. 561.

(31) Shiva, Vandana, "Forestry Crisis and Forestry Myths: A Critical Review of Tropical Forests: A Call for Action," World Rainforest Movement, Penang, 1987.

(32) Malthus, in Barbara Duden, "Population," in Wolfgang Sachs (ed.), Development Dictionary. Zed Books, London, 1990.

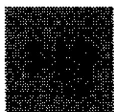
(33) UNICEF, op. cit., 1990.

(34) Nelson, Lin, "The Place of Women in Polluted Places" in Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism, Irene Diamond and Gloria Orenstein (eds.). Sierra Club Books,1990.

(٣٥) المصدر السابق.

(٣٦) "Women, Health and Ecology," جلسات مؤتمر نظمته مؤسسة البحوث حول العلم والتقنية وسياسة الموارد الطبيعية مع مؤسسة همرشولد ونشر في:

Development Dialogue, 1992.



(٣٧) "Planeta Femea" كانت تجمعا للنساء في المنتدى العالمي خلال مؤتمر الأمم المتحدة حول البيئة والتنمية الذي عقد عام ١٩٩٢.

(38) Lyons, Oren 4th World Wilderness Conference, 11 September 1987, Eugene, Oregon.

(١٨)

(١) أواصل هنا استعمال مصطلحي «العالم الأول» و«العالم الثالث» كي تبدو واضحة تراتبية المفاهيم التي أهتم بها. ومن الجدير التفكير في ما عساه يكون البديل اللغوي عن هذه التراتبية. فأحد البدائل الدارجة يعبر عنه مصطلح «العالم النامي»، وهذا يفترض طرح السؤال التالي، «النامي إلى أين؟» .

(٢) من أجل عرض مفصل لإسهام التراث النفعي في توطيد السياسة الاستعمارية في الهند، انظر:

Curtin 1999, chap. 2, "The British Utilitarians and the Invention of the Third World".

(٣) إن وصف العنف هنا يماثل وصف كارين وارين للأطر المفهومية الجائرة (Warren 1990). وقد انتفعت في تفكيري حول العنف من عملي مع بوب ليتك، انظر:

Curtin and Litke 1999.

(٤) من أجل عرض أكثر تفصيلا للثورة الخضراء انظر: Curtin, 1995.

(٥) من أجل عرض مهم لهذا النوع من النزاع في الحركة النسوية، انظر: Shiva and Shiva 1994

(٦) أدين بهذا المثل لكريستين غاشمان في مركز المعرفة الأصلية حول الزراعة والتنمية الريفية في جامعة ولاية أيوا.

(٧) تستلهم هذه المقالة إحدى وجهات النظر النسوية التي تحاجج بأنه ثمة أساليب نموذجية لدى النساء في تصنيف واختبار وتقييم العالم. وقد قالت هيلاري روس «... تُشتق الإبستمولوجيا النسوية من الخبرة الحية للنساء المرتكزة على الترابطية والعقلانية العاطفية. وهي تشدد على الكلية وعلاقات التناغم مع الطبيعة، وهذا ما يجعل النسوية على صلة بالحركة الاجتماعية الكبرى الأخرى في عصرنا، الحركة الإيكولوجية» (Rose 1986, 162-163). إن وجهة النظر النسوية تقيم وتنظم العالم بالضبط من خلال إعادة تقييم تلك الممارسات التي تهمشها المقولات الجنسية، الممارسات التي تدفع خارج دائرة ما يعد مهما. ولذلك، وعلى غرار وجبة الطعام التي تظهر بأعجوبة على الطاولة كل ليلة، وتصبح مهمة فقط عندما لا تظهر، فإن هذه الممارسات غالبا ما تكون غير بادية لاولئك الذين ينتفعون منها.

(٨) من أجل وصف مسهب لما يعنيه العمل ضمن مهنة، انظر:

Curtin 1999, chap. 9, "Democratic Discourse in a Morally Pluralistic World".

(٩) نشرت نسخة مبكرة من هذه المقالة في Warren 1997. وأعبر عن تقديري العميق لكارين وارين لما قدمته من مساعدة في كلتا نسختي هذه المقالة.

ببليوغرافيا

BOSERUP, E. (1970). Woman's Role in Economic Development. London: Alien and Unwin.

BUTALIA, U. (1985). "Indian Women and the New Movement." Women's Studies International Forum 8 (2): 131-133.

CURTIN, D. (1999). Chinnagounder's Challenge: The Question of Ecological Citizenship.Bloomington: Indiana University Press.

____. (1995). "Making Peace with the Earth: Indigenous Agriculture and the GreenRevolution." Environmental Ethics l7(Spring): 59-73.

CURTIN, D., and L. HELDKE, Eds. (1992). Cooking, Eating, Thinking: Transformative Philosophies of Food. Bloomington: University of Indiana Press.

CURTIN, D., and R. LITRE, Eds. (1999). Institutional Violence. Amsterdam: Editions Rodopi.

DANKELMAN, I., and J. DAVIDSON, Eds. (1988). Women and Environment in the Third World. London: Earthscan.

HARTSOCK, N. (1983). "The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specif ically Feminist Historical Materialism." Discovering Reality; and London: D. Reidel, 283-310.

KHEEL, M. (1989). "From Healing Herbs to Deadly Drugs: Western Medicine's War Against the Natural World." Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism. Philadelphia: New Society.

LEVINS, R. (1986). "Science and Progress: Seven Developmentalist Myths in Agriculture." Monthly Review 38(3): 13-20.

LUGONES, M. (1987). "Playfulness, World-Traveling, and Loving Perception." Hypatia 2 (2): 3-18.

MIES, M. (1988). "Class Struggles and Women's Struggles in Rural India. Women: The Last Colony'; and London: Zed Books.

MURPHY, P. (1988). "Sex-Typing the Planet: Gaia Imagery and the Problem of Subverting Patriarchy." Environmental Ethics 10(2): 155-168.

ROSE, H. (1986). "Women's Work, Women's Knowledge." What Is Feminism? and New: Pantheon.

RUDDICK, S. (1989). Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace. New York: Ballantine Books.

SHIVA, V. (1988). Staying Alive: Women, Ecology and Development. London: Zed Books.

SHIVA, V, and M. SHIVA. (1994). "Was Cairo a Step Forward for Third World Women?" Third World Resurgence (50): 13-16.

STANLEY, A. (1982). Daughters of Isis, Daughters of Demeter: When Women Sowed and Reaped. Women, Technology and Innovation. New York: Pergamon.

WARREN, K., Ed. (1997). Ecofeminism: Women, Nature, Culture. Bloomington: Indiana University Press.

WARREN K. (1990). "The Power and Promise of Ecological Feminism." The Journal of Environmental Ethics 12 (Summer): 125-146.

(١٩)

(١) تتضمن الأدبيات النسوية الإيكولوجية الصريحة تنوعا من المصادر والمنظورات الأكاديمية. نذكر من هذه الأعمال:

Jim Cheney, "Eco-Feminism and Deep Ecology," Environmental Ethics 9 (1987): 115-45; Katherine Davies, "Historical Associations: Women and the Natural World," Women & Environments 9, no. 2 (Spring 1987): 4-6; Sharon Doubiago, "Deeper than Deep Ecology: Men Must Become Feminists," in The New Catalyst Quarterly, no. 10 (Winter 1987/88): 10-11; Brian Easlea, Science and Sexual Oppression: Patriarchy's Confrontation with Women and Nature (London: Weidenfeld & Nichol-son, 1981); Ynestra King, "Feminism and the Revolt of Nature," in Heresies #13: Feminism and Ecology 4, no. 1 (1981): Greater King 12-16, and "What Is Ecofeminism?" The Nation, 12 December 1987; Abby Peterson and Carolyn Merchant, "Peace with the Earth: Women and the Environmental Movement in Sweden," Women's Studies International Forum 9, no. 5-6. (1986): 465-79; Judith Plant, ed., Healing Our Wounds: The Power of Ecological Feminism (Boston: New Society Publishers, 1989); Kirkpatrick Sale, "Ecofeminism-A New Perspective," The Nation, 26 (September 1987): 302-05; Ariel Kay Salleh, "Deeper than Deep Ecology: The Eco-Feminist Connection," Environmental Ethics 6 (1984): 339-45, and "Epistemology and the Metaphors of Production: An Eco-Feminist Reading of Critical Theory," in Studies in the Humanities 15 (1988): 130-39; Karen J. Warren, "Feminism and Ecology: Making Connections," Environmental Ethics 9 (1987): 3-21; Miriam Wyman, "Explorations of

Eco-Feminism," Women & Environments (Spring 1987): 6-7; Iris Young, "'Feminism and Ecology' and 'Women and Life on Earth: Eco-Feminism in the 80's,'" Environmental Ethics 5 (1983): 173-80.

(2) Francoise d'Eaubonne, Le Feminisms ou la Mort (Paris: Pierre Horay, 1974), pp. 213-52.

(٣) أناقش هذه النقطة في بحثي المعنون "Toward an Ecofeminist Ethic".

(٤) الوصف الذي أقدمه هنا منقح عن الوصف الذي قدمته سابقا في بحثي المعنون:

"Feminism and Ecology: Making Connections."

وقد بدلت في الوصف كي يكون حول الأطر المفهومية «الجائرة» وليس فقط «البطريركية» كي أترك الباب مفتوحا لإمكان وجود أطر مفهومية بطريركية (مثلا، في الثقافات غير الغربية) قد لا تكون بالضبط مستندة على ثنويات قيمية.

(5) Murray Bookchin, "Social Ecology versus 'Deep Ecology,'" in Green Perspectives: Newsletter of the Green Program Project, no. 4-5 (Summer 1987): 9.

(٦) قد يكون الأمر أنه في المجتمع الغربي المعاصر، الذي شكلته بعمق مقولات الجنس والعرق والطبقة والسن والتأثر العاطفي، ليس ثمة بكل بساطة أي فكرة ذات معنى عن «التفكير القيمي التراتبي» دون أن تكون لها وظيفة في سياق جائر. ولأغراض تخص هذه المقالة فقد تركت ذلك السؤال مفتوحا.

(٧) إن الكثير من النسويين الذين يحاجون لمصلحة المسألة التاريخية التي تزعم أن (ب١) و(ب٢) قد جرى توكيد أو افتراض صحتهما في سياق التقليد الفلسفي الغربي المهيمن، يفعلون ذلك بمناقشة مفاهيم ذلك التقليد المتمثلة في العقل والعقلانية والعلم. وللاطلاع على أمثلة على أنواع من تلك المزاعم التي تساق بذلك الصدد، انظر:

"Reason, Rationality, and Gender," ed. Nancy Tuana and Karen J. Warren.

وهي ضمن عدد خاص أصدرته:

Newsletter on Feminism and Philosophy 88, no. 2 (March 1989): 17-71

التابعة للرابطة الفلسفية الأمريكية. ومن النسويين الإيكولوجيين الذين يزعمون أن (ب٢) قد جرى افتراض صحتها في سياق التقليد الفلسفي الغربي المهيمن:

Gray, "Green Paradise Lost", Griffin, "Woman and Nature", Merchant, "The Death of Nature"; Ruether, New Woman/New Earth.

لمناقشة بعض هذه التفسيرات التاريخية النسوية الإيكولوجية انظر: Plumwood, "Ecofeminism."، وفي حين أنني أوافق على أن الترابطات التاريخية بين الهيمنة على النساء والهيمنة على الطبيعة هي ترابطات جوهرية فإنني لا أحاجج لأجلها هنا.

(٨) النسويون الإيكولوجيون الذين ينكرون (ب١) عندما يجري تقديمها كأي شيء عدا كونها زعم تاريخيا وصفيا صحيحا حول الثقافة البطريركية غالبا ما يفعلون ذلك على أسس أن حتمية بيولوجية قابلة للاعتراض أو على الأقل أن، قوالب جنسية ـ جنسانية نسوية مؤذية مبطونة في (ب١). لمناقشة هذا «الشقاق» بين أولئك النسويين الإيكولوجيين («النسويين الطبيعيين») الذي يؤكدون (ب١) وأولئك النسويين الإيكولوجيين («النسويين الاجتماعيين») الذي يرفضون أن تكون (ب١) ليست أكثر من زعم تاريخي صحيح حول كيفية وصف النساء في الثقافة البطريركية، انظر:

Griscom, "On Healing the Nature/History Split.".

(٩) لا أبذل هنا أي مسعى للدفاع عن الحقيقة الموافق عليها تاريخيا لهذه المقدمات.

(١٠) انظر على سبيل المثال:

Bell Hooks, "Feminist Theory: From Margin to Center" (Boston: South End Press, 1984), pp. 51-52.

(11) Maria Lugones, "Playfulness, 'World-Travelling,' and Loving Perception," Hypatia 2, no. 2 (Summer 1987): 3.

(١٢) على المستوى التجريبي، بعض النساء هن «نساء ملونات»، فقيرات، عجائز، مثليات، يهوديات، وذوات إعاقة جسدية. ولذلك فإن النسوية الإيكولوجية التي تريد تحرير هؤلاء النسوة تحتاج أيضا إلى إنهاء العنصرية والطبقية والتمييز بحسب السنّ ومعاداة السامية والتمييز ضد الإعاقة، مما يشكل جميعا قوام الجور الممارس عليهن.

(١٣) هذا النوع نفسه من الاستدلال يبين أن النسوية الإيكولوجية هي أيضا حركة لإنهاء العنصرية والطبقية والتمييز على أساس السن وغيرها، مما يعد جميعا أساسيا في الأطر المفهومية الجائرة المتصفة بمنطق الهيمنة. ولكن ثمة تحذيرا مهما: إن النسوية الإيكولوجية لا تتوافق مع كل المذاهب النسوية والبيئية. ولمناقشة هذه النقطة انظر مقالتي «Feminism and Ecology: Making Connections.». إنها تتوافق مع الحد الأدنى المميِّز للنسوية كحركة لإنهاء التمييز الجنسي ومقبولة من كل النسويات المعاصرة (الليبرالية، الماركسية التقليدية، الجذرية، الاشتراكية، السوداء وغير الغربية).

(١٤) انظر على سبيل المثال:

Gray, "Green Paradise Lost"; Griffin,"Women and Nature"; Merchant, "The Death of Nature"; and Ruether, New Woman/New Earth.

(١٥) لنفترض، وهو ما أعتقده، أن أحد الشروط الضرورية لنشوء علاقة خلقية أن يكون أحد طرفي العلاقة كائنا خلقيا (دون النظر هنا في ما الذي يعد «كائنا خلقيا»). عند ذلك لا يمكن القول إن الموناليزا تدخل في علاقة خلقية مع الحائط الذي تعلق عليه، أو إن الذئب يدخل في علاقة خلقية مع الأيّل. فهذا الشرط الضروري لا يجيب عن سؤال

هل كلا طرفي العلاقة يجب أن يكون كائنا خلقيا. وأرى أنه مهما يكن الرد على هذا السؤال، فإن الإقرار بالعلاقات بحد ذاتها كمحل للقيمة هو إقرار بمصدر القيمة التي تختلف عن، ولا تُختزل إلى، قيم «الكائنات الخلقية» الداخلة في تلك العلاقات.

(١٦) ممن المهم ملاحظة أن صورة الوجود في علاقة صداقة مع الأرض تستخدمها باربرا ماك كينتوك عندما تصف أهمية «الإحساس بالكائن الحي» و«الإصغاء إلى مادة العمل [نبات الذرة في هذه الحالة]» عندما يعمل المرء كعالِم. انظر:

Evelyn Fox Keller, "Women, Science, and Popular Mythology," in Machina Ex Dea: Feminist Perspectives on Technology, ed. Joan Rothschild (New York: Perga-mon Press, 1983), and Evelyn Fox Keller, A Feeling for the Organism: The Life and Work of Barbara McClintock (San Francisco: W. H. Freeman, 1983).

(17) Cheney, "Eco-Feminism and Deep Ecology," 144.

(18) Marilyn Frye, "In and Out of Harm's Way: Arrogance and Love," The Politics of Reality (Trumansburg, N.Y.: The Crossing Press, 1983), pp. 66-72.

(١٩) المصدر السابق. ص ص ٧٥ ـ ٧٦.

(20) Maria Lugones, "Playfulness," p. 3.

(٢١) طرح تشيني مسألة مماثلة في "Eco-Feminism and Deep Ecology," p. 140

(٢٢) المصدر السابق. ص ص ١٣٨ .

(٢٣) هذا العرض للأخلاق النسوية يعتمد على مقالتي المعنونة: "Toward an Ecofeminist Ethic"

(٢٤) تطرح مارلين فراي هذه المسالة في بحثها اللامع: "The Possibility of Feminist Theory," الذي قدمته في جلسات مؤتمر الرابطة الفلسفية الأمريكية الذي عقد في شيكاغو، ٢٩ أبريل ـ ١ مايو عام ١٩٨٦، وقد حفزني ذلك البحث في مناقشتي للنظرية النسوية الإيكولوجية إلى جانب بحث كاثرين أديلسون المعنون: "Moral Revolution," الذي ورد في:

Women and Values: Reading in Recent Feminist Philosophy, ed. Marilyn Pearsall (Belmont, Calif.: Wadsworth, 1986), pp. 291-309.

(٢٥) لنلاحظ أن معيار التضمن لا يستبعد أصوات الرجال. بل فقط يعتبر أن هذه الأصوات يجب أن تتسق مع أصوات النساء.

(٢٦) من أجل مناقشة في العمق لأفكار الموضوعية والتحيز، انظر بحثي:

"Critical Thinking and Feminism," Informal Logic 10, no. 1 (Winter 1988): 31-44.

(٢٧) الأدبيات المزدهرة حول هذه القيم جديرة بالانتباه. انظر على سبيل المثال:

Carol Gilligan, In a Different Voice: Psychological Theories and Women's Development (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982); Mapping the Moral

Domain: A Contribution of Women's Thinking to Psychological Theory and Education, ed. Carol Gilligan, Janie Victoria Ward, and Jill McLean Taylor, with Betty Bardige (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988); Nel Nodings, Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education (Berkeley: University of California Press, 1984); Maria Lugones and Elizabeth V. Spelman, "Have We Got a Theory for You! Feminist Theory, Cultural Imperialism, and the Women's Voice," Women's Studies International Forum 6 (1983): 573-81; Maria Lugones, "Playfulness"; Annette C. Baier, "What Do Women Want in a Moral Theory?" Nous 19 (1985): 53-63.

(٢٨) سوف يزعم جيم تشيني أن علاقاتنا واحدنا بالآخر كفاعلين خلقيين ليست كمثل علاقاتنا كفاعلين خلقيين بحاملي الحقوق، وأنه مهما تكن الحقوق التي يقال إن شخصا يتمتع بها فهي حقوق معرَّفة علائقيا وليست مملوكة من قبل أفراد معزولين على شاكلة روبنسون كروزو الذي لا يوجد جوهريا في أي علاقة مع آخرين. وبموجب هذا الرأي، حتى الحقوق بحد ذاتها تنشأ عن أخلاق علائقية وليس العكس.

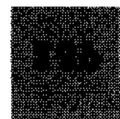
(29) Alison Jaggar, Feminist Politics and Human Nature (Totowa, N.J.: Rowman and Allanheld, 1980), pp. 42-44.

(٣٠) أشار هنري ويست إلى أن عبارة «علاقات تعريفية» عبارة غامضة. وطبقا لما يراه فإن «التعريف» كما يستعمله تشيني هو صفة وليس مبدأ، أي أن الأخلاق لاتعرف العلاقات؛ بل إن الأخلاق تنشأ عن تذهن المرء للعلاقات التي يوجد فيها.

(٣١) على سبيل المثال، العلاقات التي تتضمن عقودا أو تعهدات يمكن وصفها بدقة على أنها علاقات الفاعل الخلقي بحاملي الحقوق. أما العلاقات التي تتضمن المُلكية فقط فتوصف بدقة على أنها علاقة الفاعل الخلقي بموضوعات لها قيمة أداتية فحسب، «علاقات الأداتية». وفي تعقيبات مبكرة على مسودة هذا البحث اقترح ويست أن امتلاك الفردانية، على سبيل المثال، يمكن إعادة صوغه بحيث إن الفرد يُعرَّف بواسطة علاقات الملكية التي لديه.

(32) Cheney, "Eco-Feminism and Deep Ecology," p. 144.

(٣٣) قد يعترض المرء بالقول إن إتاحة المجال لهذا التغيير تفتح الباب أمام الاستغلال البيئي. لكن الوضع ليس كذلك. إن الأخلاق البيئية غير طبيعية. وبالتالي، إن الهيمنة على الطبيعة واستغلالها بشكل جائر هو «شرط حدّي» للأخلاق؛ ولا يباح أو يسوَّغ أي فعل من هذا القبيل على أسس اقتصادية. فما يترك من دون تحديد إنما بعض الاختلافات حول ما يعد استغلالا أو هيمنة. وهذا كما أرى نقطة قوة في الأخلاق وليس نقطة ضعف، لأنه يعترف أن أي قضية لا يمكن حلها عمليا بطريقة مجردة مستقلة عن السياق التاريخي والاجتماعي.



(34) Nathan Hare, "Black Ecology," in Environmental Ethics, ed. K. S. Shrader-Frechette (Pacific Grove, Calif.: Boxwood Press, 1981), pp. 229-36.

(٣٥) من مناقشة نسوية إيكولوجية لحركة الشيبكو انظر:

Warren, "Toward an Ecofeminist Ethic," and Shiva's Staying Alive.

(٣٦) انظر: Cheney, "Eco-Feminism and Deep Ecology," p. 122.

(٣٧) أقدم النوع نفسه من الرد على نقاد للنسوية الإيكولوجية من أمثال ووريك فوكس الذي يزعم أنه فيما يخص نمط النسوية الإيكولوجية التي أدافع عنها لاتضيف كلمة نسوية أي شيء مهم للأخلاق البيئية، وبالتالي فإن النسويين الإيكولوجيين على شاكلتي يمكن أن يسموا أنفسهم أيضا إيكولوجيين عميقين. يتساءل فوكس: «لماذا لا تدعو وارين نسختها من النسوية التحولية إيكولوجيا عميقة؟ لماذا بشكل مخصوص تربط الصفة نسوية بها...؟» (Warwick Fox, "The Deep Ecology-Ecofeminism Debate and Its Parallels," Environmental Ethics 11, no. 1 [1989]: 14, n. 22). مهما تكن التماثلات المهمة بين الإيكولوجيا العميقة والنسوية الإيكولوجية (أو خصوصا نسختي من النسوية الإيكولوجية) - وهي عديدة في الواقع - فإن رأيي بالضبط هو أن الصفة النسوية تضيف شيئا مهما للأخلاق البيئية، وأن أي أخلاق بيئية (بما في ذلك الإيكولوجيا العميقة) تفشل في توضيح الترابطات بين الهيمنة على الطبيعة والهيمنة على النساء ستكون، من وجهة نظر نسوية (ونسوية إيكولوجية) غير كافية.

مقدمة الباب الرابع

(١) لاستطلاع هذه الظاهرة انظر:

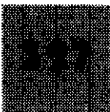
Jim Schwab, Deeper Shades of Green: The Rise of Blue -Collar and Minority Environmentalism in America (San Francisco: Sierra Club Books, 1994).

وحول قضايا العدالة البيئية انظر:

Robert Bullard, ed. Unequal Protection (San Francisco: Sierra Club Books, 1994) and Laura Westra and Peter Wenz, Faces of Environmental Racism (Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1995).

(٢) انظر:

Dan Coleman, Ecopolitics: Building a Green Society (New Brunswick, NJ Rutgers University Press, 1994), Peter Dickens, Society and Nature: Toward a Green Social Theory (London: Harvester Wheatsheaf, 1992), Andrew Dobson, Green Political Thought (London: HarperCollins, 1991), Robert Goodin, Green



Political Theory (Oxford: Polity Press, 1992), Roy Morrison, Ecological Democracy (Boston: South End Press, 1995), and Brian Tokar, The Green Alternative: Creating an Ecological Future (Philadelphia: New Society, 1992).

(٣) انظر:

Tom Athanasiou, Divided Planet: The Ecology of Rich and Poor (Boston: Little, Brown, 1996); Joshua Karliner, The Corporate Planet: Ecology and Politics in the Age of Globalization (San Francisco: Sierra Club Books, 1997); and David C. Korten, When Corporations Rule the World (West Harford, CT and San Francisco: Kumarion Press and Berrett-Koehler Publishers, 1995),

خصوصا الفصل الـ ٢١ المعنون: "The Ecological Revolution". وانظر أيضا:

Lisa H. Newton and Catherine K. Dillingham, Watersheds 2: Ten Cases in Environmental Ethics (Belmont, CA: Wadsworth, 1997).

الذي يبين كيف أن مثل هذه التطورات تنعكس على المناظرات المعاصرة في الأخلاق البيئية.

(٤) إن ترتيب المختارات يشير، عموما، إلى طيف من المقاربات تتراوح، من الناحية السياسية، من أكثرها محافظة إلى أكثرها جذرية، أما من الناحية الوجودية والقيمية فتتراوح من أكثرها تمركزا بشريا إلى أكثرها عناية بالإيكولوجيا. ولكن نظرا للتعقيدات وحتى للتوترات الداخلية الموجودة في النظريات المتنوعة فيجب ألا نفهم من فكرة الطيف المعنى الحرفي للكلمة.

(5) Terry L. Anderson and Donald R. Leal, Free Market Environmentalism (San Francisco: Pacific Research Institute for Public Policy, 1991), p. 2.

(٦) انظر:

Julian L. Simon, "The Ultimate Resource" (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981).

وخصوصا الفصل الثالث المعنون:

"Can the Supply of Natural Resources Really Be Infinite? Yes!".

(7) Anderson and Leal, Free Market Environmentalism, p. 166.

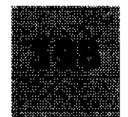
(٨) انظر:

Gus DiZerega, "Empathy, Society, Nature, and the Relational Self: Deep Ecology and Liberal Modernity" in Social Theory and Practice 21 (1995): 239-269.

(٩) المصدر السابق. ص ٢٦٤ .

(١٠) المصدر السابق. ص ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦ .

(١١) ثمة أدبيات كثيرة حول هذا الموضوع، ترجع إلى أعمال كلاسيكية من قبيل:



Clinton Rossiter's Conservatism in America: The Thankless Persuasion (New York: Random House, 1962) and Frank Meyer's anthology, What Is Conservatism? (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1964)

لأجل المحاجة لمصلحة المذهب البيئي الحفاظي يتوس جون ر. ي. بليز اثنين من الشخصيات الفكرية المهمة في الحفاظية التقليدية الأمريكية وهما ريتشارد ويفر، وراسيل كيرك بالإضافة إلى جون غراي المنظر السياسي البريطاني. انظر مناقشته للفلسفة السياسية التقليدية في مقالته:

"Traditionalist Conservatism and Environmental Ethics," in Environmental Ethics 19 (1997): 139-147.

(١٢) انظر خصوصا Russell Kirk, The Conservative Mind: From Blake to Eliot, third revised edition (Chicago: Henry Regnery, 1960).

(13) Bliese, p. 139.

(١٤) المصدر السابق. ص١٤١ . ينبغي ملاحظة أن تعريف الحفاظية التقليدية للأيديولوجيا غير معتاد، فهو لا يتضمن كونها نظاما من الأفكار الذي يحث النشاط الاجتماعي كما يشير إلى ذلك التعريف العلمي المعتاد، كما لا يتضمن كونها وعيا زائفا يشرعن نظام القوة كما تعرفها عادة النظرية السياسية. بل يشير إلى «محاولات لتجديد المجتمع وفق أفكار مجردة»، كما ينص بليز على ذلك مستخدما مفردات بورك. وغني عن القول إن الحفاظية التقليدية بحد ذاتها تنتهي إلى أن تصبح غير أيديولوجية وفق هذا التعريف، مع أن «السوق الحرة» يعاب عليها ميلها (على غرار اليسار) إلى الاستسلام لأيديولوجيا التقدم والمادية.

(١٥) المصدر السابق. ص ١٤٤ .

(١٦) المصدر السابق. ص ١٤٧ .

(١٧) المصدر السابق. ص ١٤٨ .

(١٨) المصدر السابق. ص ١٤٧ ، ولكن معظم المجتمعات التقليدية (خصوصا مجتمعات الصيد وجمع الثمار، ولكن أيضا الكثير من المجتمعات الفلاحية اللاحقة) لم تعتمد لا على آليات السوق ولا على تدخل الدولة للوصول إلى علاقة متوازنة مع العالم الطبيعي. ومع ذلك يبدو نصير التقليدية بليز وهو لم يعثر على أي عامل ملهم في المقاربات التي سبقت اقتصاد السوق الحديث والدولة ـ الأمة الحديثة.

(19) Paul Hawken, The Ecology of Commerce: A Declaration of Sustainability (New York: Harper-Business, 1993), p. 82.

(٢٠) المصدر السابق. ص ٦٨ .

(21) Paul Hawken, "A Declaration of Sustainability," in Utne Reader #59 (Sept./Oct. 1993): 57.



(٢٢) ليس من الواضح كيف يمكن لرغبة هوكين في الحد الأدنى من النشاط التنظيمي أن تتوافق مع هذا الاقتراح.

(٢٣) انظر الطبعات السنوية من State of the World (New York: W. W. Norton, 1984-present). إن تحليل روبرت س. بايلك لإمكانات قيام «مذهب بيئي تقدمي» هو تحليل نموذجي لنسخة من الليبرالية أكثر اخضرارا إلى حد ما وأقل بيروقراطية تبناها بشكل متزايد البيئيون. انظر:

Robert C. Paehlke, Environmentalism And the Future of Progressive Politics (New Haven, CT: Yale University Press, 1989).

خصوصا الفقرة التي تتحدث عن «الأولويات الصميمية للتقدمية البيئية المعاصرة (الصفحات ٢٧٠ ـ ٢٧٢). وكذلك القائمة التي يعرضها للطرق التي من خلالها يمكن تمييز البيئين عن «الحفاظيين الجدد» وعن «التقدميين التقليديين» (الصفحات ٢٧٦ ـ ٢٧٧). يعرف بايلك نفسه كـ «ديموقراطي اجتماعي معتدل» (ص ٣١١). وهذا مصطلح أوضح من «ليبرالي» نظرا للاستعمال المعاصر لذلك المصطلح ولمصطلح «ليبرالي جديد» للإشارة إلى مواقف تدافع عن توسعية السوق والمصالح الشركات المتحدة.

(24) Avner de-Shalit, "Is Liberalism Environment-Friendly?" in Social Theory and Practice 21 (1995): 287-314.

(٢٥) المصدر السابق. ص ٢٨٩ .

(٢٦) المصدر السابق. ص ٣٠١ .

(٢٧) المصدر السابق. ص ٣٠٦ .

(٢٨) المصدر السابق. ص ٣٠٧ .

(29) John Rawls, A Theory of Justice (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971).

(30) John Rawls, Political Liberalism (New York: Columbia University Press, 1993), p. 21

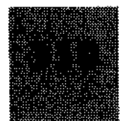
(٣١) المصدر السابق. ص ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦ .

(٣٢) Brent A. Singer, "An Extension of Rawls' Theory of Justice to Environmental Ethics" in Environmental Ethics 10 (1988): 217-231.

وانظر أيضا:

Marcel Wissenberg, Green Liberalism: The Free and the Green Society (London: University College London Press, 1998), pp. 76-80, 127-136, and 173-174.

من أجل تطبيق مبادئ رولز على مسألة الاستدامة. إن مقاربة ويسينبرغ متمركزة بشريا بشكل صريح وفردية في منهجيتها، ولا تُظهر أي دليل على توافق نظري مع الفكر



الإيكولوجي. وعلى غرار ماهو نمطي في الفكر الليبرالي المعاصر، فإنه يرفض فكرة أنه يمكن أن يكون ثمة أي خير جوهري مستقل عن التقييم البشري (ص ٩٧)، ويتبنى القول بأنه «ليس ثمة معيار أعلى للخير من خطط الأفراد لحياتهم» (ص ٩٨).

(33) Singer, p. 219.

(٣٤) المصدر السابق.

(٣٥) حول الأجيال المستقبلية انظر Singer, p. 220.

(٣٦) المصدر السابق. ص ٢٣٠ .

(٣٧) للاطلاع على الدفاع عن الطبيعة الإيكولوجية لفكر ماركس انظر:

Howard L. Parson's, ed., Marx and Engels on Ecology (Westport, CT: Greenwood Press, 1977), and Donald C. Lee, "On the Marxian View of the Relationship Between Man and Nature," in Environmental Ethics 2 (1980): 3-16.

وللاطلاع على انتقادات لهذا الرأي انظر:

Val Routley [Plumwood], "On Karl Marx as Environmental Hero" in Environmental Ethics 3 (1981): 237-244, and John Clark, "Marx's Inorganic Body" in Environmental Ethics 11 (1989): 243-258.

إن الكثير من الماركسيين الإيكولوجيين الآن يقرون بالخاصية الإشكالية لمفهوم ماركس عن الطبيعة ويسعون إلى تطوير نظرة جدلية أكثر اتساقا.

(٣٨) James O'Connor, "Socialism and Ecology," in Capitalism Nature Socialism 2 (1991): 1.

وانظر أيضا مقالة أوكونور:

"Capitalism, Nature, Socialism: A Theoretical Introduction" in Capitalism, Nature, Socialism 1 (1988): 11-38.

ومجموعته:

Natural Causes: Essays in Ecological Marxism (New York: Guilford Press, 1998).

(39) O'Connor, "Socialism and Ecology," in Natural Causes, p. 274.

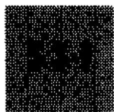
(٤٠) المصدر السابق. ص ٢٧٧ .

(41) John Bellamy Foster, The Vulnerable Planet: A Short Economic History of the Environment (New York: Monthly Review Press, 1995).

(42) Barry Commoner, The Closing Circle: Nature, Man and Technology (New York: Knopf, 1971), pp. 33-46.

(43) Foster, The Vulnerable Planet, p. 120.

(٤٤) المصدر السابق. ص ١٣٣ .



(٤٥) المصدر السابق. ص ١٤٢ .

(46) David Harvey, "The Nature of Environment: The Dialectics of Social and Environmental Change" in Ralph Miliband and Leo Panich, eds. Real Problems, False Solutions: Socialist Register 1993 (London: Merlin Press, 1993).

(٤٧) المصدر السابق. ص ٣٤ .

(48) David Pepper, Ecosocialism: From Deep Ecology to Social Justice (London: Routledge, 1993), p. 219.

(٤٩) المصدر السابق. ص ٢٢١ .

(٥٠) المصدر السابق. ص ص ٢٢٢، ٢٢٩ ـ ٢٣١ .

(٥١) يستكشف إيكريسلي إمكان التقارب بين الإيكولوجيا العميقة والاشتراكية الإيكولوجية في مقالته:

"The Political Challenge of Left-Green Reconciliation" in Capitalism, Nature, Socialism 6 (1995): 24.

من التطورات النظرية ذات الأهمية الكبيرة ذلك التركيب الذي يقوم به جويل كوفيل للاشتراكية الإيكولوجية مع جوانب من نظرية التحليل النفسي والفلسفتين الوجودية والظاهراتية والإيكولوجيا الاجتماعية والتقاليد الروحية في الشرق والغرب، انظر:

History and Spirit: An Inquiry into the Philosophy of Liberation (Boston: Beacon Press, 1991) and "Ecological Marxism and Dialectic" in Capitalism, Nature, Socialism 6 (1995): 31-50.

وانظر أيضا:

Ted Benton, ed., The Greening of Marxism (New York: Guilford Press, 1996).

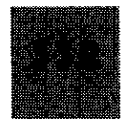
للاطلاع على طيف من المقاربات الاشتراكية الإيكولوجية بما في ذلك مقالة إيكريسلي المعنونة: "Socialism and Ecocentrism: Toward a New Synthesis" .

(٥٢) انظر:

Peter List, Radical Environmentalism: Philosophy and Tactics (Belmont, CA: Wadsworth, 1993), p. 11.

(53) Carolyn Merchant, Radical Ecology: The Search for a Livable World (New York: Routledge, 1992), p. 134.

(٥٤) في الواقع، لقد اتسع النقد الموجه إلى بوكتشين من داخل الإيكولوجيا الاجتماعية ليشمل إلى الجانب السياسي كثيرا من جوانب «مذهبه الطبيعي الجدلي» الذي أصبح على نحو متزايد جامدا وغير جدلي. للاطلاع على الانتقادات الإيكولوجية الاجتماعية لأفكار بوكتشين انظر:



David Watson, Beyond Bookchin: Preface for a Future Social Ecology (Brooklyn, NY: Autonomedia, 1996), Andrew Light, ed., Social Ecology After Bookchin (NewYork: Guilford Press, 1998).

وانظر في هذا الباب مقالة «قضية الحرية: دروس نسوية إيكولوجية للإيكولوجيا الاجتماعية».

(٥٥) انظر على سبيل المثال:

Bookchin's "Social Ecology Versus Deep Ecology" in Socialist Review 88 (1988): 11-29.

(٥٦) انظر:

Garrett Hardin, "The Tragedy of the Commons" in Science, Vol. 162 (Dec. 1968): 1243-1248 and "Living on a Lifeboat".

(إحدى أكثر المقالات طباعة وانتشارا في النصوص الأخلاقية التطبيقية الراهنة) وترد في:

Bioscience 24 (1974): 561-568.

وللاطلاع على رد دقيق على ما قد يُنظر إليه كميول فاشية إيكولوجية في الفكر الإيكولوجي انظر:

Michael E. Zimmerman, "The Threat of Ecofascism" in Social Theory and Practice 21 (1995): 207-238.

(٥٧) انظر:

Robyn Eckersley, Environmentalism and Political Theory (Albany, NY: SUNY Press, 1992), and Andrew McLaughlin, Regarding Nature: Industrialism and Deep Ecology (Albany, NY: SUNY Press, 1993).

(٥٨) انظر:

Joel Kovel, "The Marriage of Radical Ecologies" in Michael Zimmerman, et al. Environmental Philosphy: From Animal Rights to Radical Ecology, first edition (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1993), pp. 406-417; George Bradford, "Toward a Deep Social Ecology" in Ibid., pp. 418-437; and John Clark, "How Wide is Deep Ecology?" in Inquiry 39 (June 1996): 189-201.

(٥٩) يمكن الاطلاع على منشورات الشبكة الخضراء على الإنترنت في الموقع التالي:

http://foK.nstn.ca/-greenweb/index.html

(٦٠) انظر مقدمة كارين وارين للباب السابق من هذا الكتاب.

(٦١) إضافة إلى الأعمال المذكورة لاحقا انظر أيضا المقالات في الباب من هذا الكتاب المخصص للنسوية الإيكولوجية وهي ذات صلة بإسهام كارين واين في الإيكولوجيا السياسية.

(62) Vandana Shiva, Staying Alive: Women, Ecology and Development (London: Zed Books, 1989), p. 4.

(٦٣) المصدر السابق. ص ٥ .

(٦٤) المصدر السابق. ص ١٣ .

(٦٥) Helena Norberg-Hodge, Ancient Futures: Learning from Ladakh (San Francisco: Sierra Club Books, 1991).

هناك أيضا شريط فيديو يحمل العنوان نفسه ويعتمد على الكتاب وقد أنتجته الجمعية العالمية للإيكولوجيا والثقافة (Bristol, UK: ISEC, 1993).

(66) Salleh, Ariel. Ecofeminism As Politics: Nature, Marx and the Postmodern (London and NewYork: Zed Books, 1997), p. 6.

(٦٧) المصدر السابق.

(68) Ibid., p. 144. See Sara Ruddick, Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace (Boston: Beacon Press, 1989).

(٦٩) من أجل الاطلاع على نموذج جيد للكتابات الإقليمية الحيوية انظر:

C. Plant et al., Home! A Bioregional Reader (Philadelphia: New Society, 1990).

(٧٠) انظر:

Peter Berg, ed. Reinhabiting A Separate Country: A Bioregional Anthology of Northern California (San Francisco: Planet Drum Foundation, 1978).

(71) Donald Alexander, "Bioregionalism: Science or Sensibility?" in Environmental Ethics 12 (1990): 164.

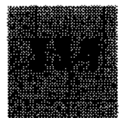
(٧٢) المصدر السابق. ص ١٧٢,

(٧٣) تلعب أعمال سنايدر دورا مهما جدا في الفلسفة الإيكولوجية والإيكولوجيا السياسية المعاصرتين. وفي حين أنه أحد الشخصيات البارزة في حركة الإقليمية الحيوية، فإن له تأثيرا هائلا في الإيكولوجيين العميقين والاجتماعيين. إن رؤيته الإيكولوجية الواسعة واستكشافه للترابطات المعقدة بين الطبيعة والثقافة، ونقده للسلطة المتمركزة، وتأليفه بين التقاليد في الشرق والغرب ولدى السكان الأصليين، كلها تساعد المرء على اكتشاف الأرضية المشتركة للفلسفة الإيكولوجية.

(74) Gary Snyder, The Practice of the Wild (San Francisco: North Point Press, 1990), p. 18.

(٧٥) المصدر السابق. ص ص ٤١ ـ ٤٣ .

(76) Kirkpatrick Sale, Dwellers in the Land: The Bioregional Vision (San Francisco: Sierra Club Books, 1985), p. 50.



(٧٧) المصدر السابق، ص ٩٤ .
(٧٨) المصدر السابق، ص ٩٦ .
(٧٩) المصدر السابق، ص ١١٦ .
(٨٠) المصدر السابق، ص ١٢٧ .

(٢٠)

(1) Eric Wiltse, Irrigation Spells Death for Hundreds of Ruby River Trout, BOZEMAN DAILY CHRON., May 12, 1987, at 3.

(2) Terry L. Anderson & Donald R. Leal, A Private Fix for Leaky Trout Streams, FLY FISHERMAN, June 1988, at 28-31.

(٣) المصدر السابق.

(٤) انظر:

Terry L. Anderson & Ronald N. Johnson, The Problem of Instream Flows, 24 ECON. INQUIRY 535 (1986).

(٥) Terry L. Anderson, Water Rights and the Market for Water: The Western USA Experience 21-22 (June 4, 1991).

مخطوط غير منشور ضمن ملف مع مركز بحوث الاقتصاد السياسي، بوزمان، مونتانا.

(٦) Zach Willey, Statement before the Joint Select Committee on Water Resource Policy, Washington State Legislature 6-7 (September 11, 1990).

ويمكن الاطلاع على نسخة مطابقة عن الشهادة من صندوق الدفاع عن البيئة في أوكلاند، كاليفورنيا.

(7) Richard Wahl, Markets for Federal Water: Subsidies, Property Rights, and the Bureau of Reclamation 120-129 (1989).

(٨) المصدر السابق.

(٩) انظر: Zach Willey, supra note 6, at 6-7.

(10) Sandra Postel, Water, Water Everywhere, But Not For Long, WASHINGTON POST, November 6, 1989, at 23 (National Weekly Edition).

(11) Department of Water Affairs, Management of the Water Resources of the Republic of South AfricaZ.8 (1986).

(١٢) انظر: Alan Randall, RESOURCE ECONOMICS 36 (1981).

(13) Paul A. Samuelson, ECONOMICS 450 (llth ed. 1980).

(14) John Burton, Epilogue to STEVEN N.S. CHEUNG, "THE MYTH OF SOCIAL COSTS" 76 (1978).



(15) John M. Hartwick & Nancy D. Olewiler, T he Economics of Natural Resource Use 18 (1986).

(16) Daniel W. Bromley, Property Rights and the Environment: Natural Resource Policy in Transition 55 (1988).

(17) F. A. Hayek, The Use of Knowledge in Society, 35 AMER. ECON. REV. 519-520 (1945).

(18) U.S. Forest Service, Region 10 Statement of Obligations (1984); U.S. Forest Service, Timber Sale Program Annual Report 8-9 (1989).

(19) Wahl, supra note 7, at 47-67 (1989).

(20) Emery N. Castle, The Market Mechanism, Externalities, and Land Economics, FARM ECON. 542, 552 (1965).

(21) Anthony C. Fisher, RESOURCE AND ENVIRONMENTAL ECONOMICS 54 (1981).

(٢٢) مقابلة هاتفية مع توم بورلاند العالم في بيولوجيا الحياة البرية في شركة International Paper جرت في ٢٣ أبريل ١٩٨٩؛ وانظر أيضا:

President's Council on Envtl. Quality, 15tH ANNUAL REPORT OF THE COUNCIL ON ENVIRONMENTAL QUALITY 426 (1984).

(٢٣) هناك، انخفض دخل صيادي السمك البريطانيين بنسبة ستة في المائة منذ العام ١٩٨٠، كما أن مخزون سمك القد والحدوق انخفض بنسبة النصف والثلثين على الترتيب. انظر:

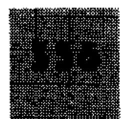
A Sustainable Stock of Fishermen, ECONOMIST, January 19, 1991, at 17-18.

(24) William L. Robinson, Individual Transferable Quotas in the Australian Southern Bluefin Tuna Fishery, in FISHERY ACCESS CONTROL PROGRAMS: WORLDWIDE PROCEEDINGS OF THE WORKSHOP IN MANAGEMENT OPTIONS FOR THE NORTH PACIFIC LONGLINE FISHERS 186-205 (Alaska Sea Grant Report No. 86-4, 1986).

(٢٥) Rodney P. Hide & Peter Ackroyd, DEPOLITICISING FISHERIES MANAGEMENT: CHATHAM ISLANDS' PAUA (ABALONE) AS A CASE STUDY 42, 44 (March 1990).

تقرير غير منشور عائد إلى: R. D. Beattie, Ltd., Kaikoura, New Zealand

(26) Esmond Drury, John Eastwood and the A.C.A., ANGLERS' COOPERATIVE ASS'N REV., Summer 1984, at 12, 13.



(٢٧) انظر على سبيل المثال:

A Mitchell Polinsky, AN INTRODUCTION TO LAW AND ECONOMICS. 89-94 (1983).

يكون لدى المالكين الذين يحظون بحقوق ملكية حافز لاكتشاف طرق مبتكرة في فحص ومراقبة التلوث. ففي بريطانيا، جندت شركة المياه في بورنماوس خدمات نوع من السمك يسمى Gnathonemus petersii لمراقبة تلوث المياه. فخذا المخلوق البالغ طوله أربعة إنشات يصدر شحنة كهربائية يسهل تعقبها، ويعتمد معدل الشحنة على مستوى تلوث الماء. تطلق السمكة العادية المطمئنة حوالي ٣٠٠ إلى ٤٠٠ نبضة في الدقيقة، لكن إذا ما تعرضت للتوتر بسبب وجود ملوثات فإن معدل النبضات يرتفع إلى حوالي ١٠٠٠ في الدقيقة. تقوم مُحسات في الماء بالتقاط معدل النبضات وتمرره إلى حاسوب. فإذا قام أكثر من نصف عدد الأسماك برفع معدل النبضات فجأة ينطلق صوت منبه فيتحرك العلماء لتحليل المياه. انظر:

A Fishy Kind of Pollution Detector, 249 SCIENCE 983 (1990).

(28) Mark Crawford, Scientists Battle Over Grand Canyon Pollution, 247 Science. 911-912 (1990).

(٢٩) يقترح المحلل فريد سميث الإمكانات التالية:

إن مخططات الفحص والمراقبة سوف تتطور لتصبح حاملة قيما بيئية وتغدو ملائمة للتوسع أكثر في الحماية. فهناك تقنيات قد تلعب بشكل جيد دورا في الحماية حتى لموارد شديدة التعقيد كتيارات الهواء. فمثلا، ثمة مقاييس ليزرية تعدّ تقنية بإمكانها وضع خريطة فورية من المدار لتراكيز المواد الكيماوية في الغلاف الجوي مما يوفر وسائل حاذقة لتعقب التدفقات الملوثة العابرة للحدود الدولية.

Fred L. Smith, Jr., "Controlling the Global Threat to the Global Liberal Order" 10 (November 1989).

مخطوط غير منشور ضمن ملف لدى:

Competitive Enterprise Institute, Washington, D.C.

(٣٠) انظر: Walter Prescott Webb, THE GREAT PLAINS 309 (1931)

(31) Pub. L. No. 93-205, 2-15, 17, 87 Stat. 884 (1973) (codified as amended in scattered sections of 16 U.S.C. (1988).

(32) Determination of Threatened Status for the Northern Spotted Owl, 55 FED. REG. 26,114 (1990) (codified in Endangered and Threatened Wildlife, 50 C.F.R. 17.11 (1991)). See David Schaefer & Sylvia Nogaki, Threatened Wildlife-Agency Makes It Official on Spotted Owl, SEATTLE TIMES, June 22, 1990, at Al.



(٣٣) Robert Nelson, Rethinking Federal Forest Management: A Response to the Designation of the Spotted Owl as a Threatened Species 8-9 (Political Economy Research Center Working Paper No. 90-34, Jan. 1991).

مخطوط غير منشور ضمن ملف مع مركز بحوث الاقتصاد السياسي، بوزمان، مونتانا.

(34) Pat Ford, How the Basin's Salmon-Killing System Works, HIGH COUNTRY NEWS, April 22, 1991, at 14-15.

(35) Pat Ford, We've Got An Economic Opportunity Here, HIGH COUNTRY NEWS, April 22, 1991, at 15.

(36) U.S. Forest Service, TIMBER SALE PROGRAM ANNUAL REPORT 115-16, 162 (1989).

(٣٧) عندما نأخذ في الحسبان جميع الغابات الاتحادية المتأثرة في واشنطن وأوريغون وكاليفورنيا فإن الخسارة قد تزيد على ٦٢٥ مليون دولار سنويا، انظر:

Nelson, supra note 33.

(38) Randal R. Rucker & Price V. Fishback, The Federal Reclamation Program: An Analysis of Rent-Seeking Behavior, in WATER RIGHTS: SCARCE RESOURCE ALLOCATION, BUREAUCRACY, AND THE ENVIRONMENT .45, 52-63 (Terry L. Anderson ed., 1983).

معدل الحسم المستعمل ٨٪.

(٣٩) انظر:

President's Council on Envtl. Quality, supra note 21, at 425; see also John Baden & Richard Stroup, Saving the Wilderness, REASON, July 1981, at 28-36.

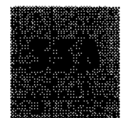
(40) Steven J. Shupe & John A. Folk-Williams, Public Interest Perspective, WATER MARKET UPDATE, March 1987, at 9-10.

(٤١) انظر:

Robert Stavins et al., PROJECT 88: HARNESSING MARKET FORCES To PROTECT OUR ENVIRONMENT 10-23 (1988).

(٢١)

(1) Frances Cairncross, " Costing the Earth(Survey)," The Economist, 2 September 1989, p. 5, Russell Kirk, "Common for Everyday Ecologists," New Orleans Times-Picayune 20 September 1971, sec. 1, p. 11.



(٢) انظر بشكل عام إلى الحركة الفكرية الحفاظية الأنغلو أمريكية على أنها منفصلة عن الحفاظية الأوروبية والفلسفات السياسية الأخرى؛ انظر على سبيل المثال:

William R. Harbour, The Foundations of Conservative Thought: An Anglo-American Tradition in Perspective (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1982); Gregory Wolfe, "The Catholic as Conservative." Crisis 11 (October 1993): 29.

(٣) العلاقات النوعية والنزاعات بين هاتين المدرستين ينبغي ألا تستوقفنا هنا. ويمكن للمهتمين أن يجدوا تفاصيل عن ذلك في:

George H. Nash. "The Conservative Intellectual Movement in America since 1945" (New York: Basic Books, 1976, rev. ed., Wilmington, Del.: Intercollegiate Studies Institute, 1996).

ويمكن تتبعها أيضا على صفحات مجلة National Review في أعدادها الأولى. وربما يكون فرانك س. ماير أفضل من قام بتحليل التداخل بين المنظورين ومدى اعتماد كل منظور على الآخر، انظر مقالته:

"Freedom, Tradition, Conservatism," Modern Age 4 (1960): 355-63.

ويمكن للمرء أن يجد أيضا ضمن الحفاظية المعاصرة عدة مجموعات أخرى (مثلا، الحفاظيون الجدد، الشعبيون) تبنت جزئيا أو كليا هاتين المدرستين الفكريتين وفق توليفات متنوعة وأحيانا مع إضافات من آراء سياسية أخرى. ولأغراض تحليلية يمكن أن نعتبر التحرريين والحفاظيين أشكالا «صافية»، ومن ثم يمكن تطبيق النتائج على الاتجاهات الحفاظية الأخرى.

(٤) تؤكد مجلة The Economist «أن السعي إلى الأفضلية المشتركة بدلا من الأسواق التنافسية» هو «خطأ أساسي لدى الجناح اليميني»، وذلك في عددها الصادر في ١٣ أبريل ١٩٩٦ . ص ١٤ .

(5) Clinton Rossiter, Conservatism in America, 2d ed. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982), p. 204.

(6) Adam Smith, An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations (New York: Modern Library, 1937), p. 128.

(7) Francis Graham Wilson, The Case for Conservatism (Seattle: University of Washington Press, 1951), p. 65.

(8) Stephen J. Tonsor, letter to the editor, The Reporter 13(11 August 1955): 8.

(9) Peter Viereck, Conservatism Revisited (New York: Charles Scribner's Sons, 1949), p. x.

(10) Russell Kirk, A Program for Conservatives, rev. ed. (Chicago: Henry Regnery, 1962), p. 23.



(11) Russell Kirk, "The American Conservative Character." The Georgia Review 8 (1954): 251.

(١٢) المصدر السابق. ص ص ٢٥٣ ـ ٥٥ .

(13) Richard M. Weaver, Visions of Order (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1964), pp. 32-33.

(14) Terry L. Anderson and Donald R. Leal, Free Market Environmentalism (San Francisco: Pacific Research Institute for Public Policy, 1991).

(١٥) على سبيل المثال انظر:

John Miller, "Land of the Free: An Environmental Strategy for Republicans," Policy Review 63 (Winter 1993): 66-70; Robert N. Stavins, "Clean Profits: Using Economic Incentives to Protect the Environment," Policy Review 48 (Spring 1989): 58-63; John Baden, "Crimes Against Nature: Public Funding of Environmental Destruction," Policy Review 39 (Winter 1987): 36-40.

(16) Charles L. Heatherly and Burton Yale Pines, ed., Mandate for Leadership HI: Policy Strategies for the 1990s (Washington, D.C.: Heritage Foundation, 1989).

(17) Project 88, 2 vols., sponsored by Senators Timothy E. Wirth and John Heinz, directed by Robert N. Stavins (Washington, D.C., 1988, 1991).

(18) John M. Gowdy and Peg R. Olsen, "Further Problems with Neoclassical Environmental Economics," Environmental Ethics 16 (1994): 161-71.

(١٩) لا أقوم هنا بأي مسعى لإعطاء خلاصة وافية عن الفلسفة التقليدية؛ ولكن بإمكان القارئ المهتم متابعة ذلك في:

Harbour, Foundations of Conservative Thought and Rossiter, Conservatism in America.

(20) Richard M. Weaver, Ideas Have Consequences (Chicago: University of Chicago Press, 1948).

(21) Frank S. Meyer, "Richard M. Weaver: An Appreciation," Modern Age 14 (1970): 243.

(22) Willmoore Kendall, "How to Read Richard Weaver: Philosopher of 'We the (Virtuous) People,'" The Intercollegiate Review 2 (1965): 81.

(23) Charles Brown, Russell Kirk: A Bibliography (Mount Pleasant: Central Michigan University, 1981).

(24) Russell Kirk, The Conservative Mind, 7th ed. (Chicago: Regnery Books, 1986).

(25) The Economist (August 14, 1993): 85.



(26) John Gray, Beyond the New Right (London: Routledge, 1993).

(٢٧) يمضي غراي بعيدا ليزعم أن «الاهتمام بسلامة البيئة العامة، البشرية والإيكولوجية، ينسجم مع النظرة العامة إلى الحفاظية التقليدية» (المصدر السابق. ص ١٤٢).

(28) Rossiter, Conservatism in America, p. 47.

(29) Kirk, Conservative Mind, p. iii.

(30) Weaver, Ideas Have Consequences, p. 17.

(٣١) المصدر السابق. ص ص ١١٦ ـ ١١٧ .

(32) Richard M. Weaver, "Mass Plutocracy," National Review 9 (5 November 1960): 275-290.

(33) Richard M. Weaver, The Southern Tradition at Bay, ed. George Core and M. F. Bradford (New Rochelle, New York: Arlington House, 1968), pp. 33-34.

(٣٤) المصدر السابق. ص ٣٩١ .

(35) Rossiter, Conservatism in America, p. vii.

(36) Russell Kirk, "Ideology and Political Economy," America 96 (5 January 1957): 389.

(37) Harbour, Foundations of Conservative Thought, p. 110.

(38) Rossiter, Conservatism in America, p. 226.

(39) Kirk, Conservative Mind, p. 228.

(40) Russell Kirk, Prospects for Conservatives (Washington, B.C.: Regnery Gateway, 1989), pp. 178-79.

(41) John Crowe Ransom, "Reconstructed but Unregenerate," in Twelve Southerners, I' ll Take My Stand (New York: Peter Smith, 1951), pp. 5-10; Richard M. Weaver, "The Southern Tradition," New Individualist Review 3 (1964): 14; reprinted in George M. Curtis III and James J. Thompson, Jr., ed., The Southern Essays of Richard M. Weaver (Indianapolis: Liberty Press, 1987), p. 223; Weaver, Ideas Have Consequences, p. 51.

(42) Edward Abbey, One Life at a Time, Please (New York: Henry Holt, 1987), p. 21.

(43) Gray, Beyond the New Right, p. 127.

(٤٤) المصدر السابق. ص VIII.

(45) Gerhart Niemeyer, "Kirk and Ideology," National Review, 13 June 1994, p. 54.



(٤٦) المصدر السابق.

(47) Gray, Beyond the New Right, p. xi.

(48) Weaver, Ideas Have Consequences, pp. 170, 172.

(49) Weaver, "Southern Tradition," p. 13; Thompson, Southern Essays, pp. 220-21.

(٥٠) Richard M. Weaver, "Up From Liberalism," in Life Without Prejudice and Other Essays (Chicago: Henry Regnery, 1965), pp. 141-42.

في حياته الجامعية كان ويفر اشتراكيا.

(51) Weaver, Southern Tradition at Bay, pp. 32, 34.

(52) T. S. Eliot, Christianity and Culture (New York: Harcourt, Brace and World, 1949), pp. 48-49.

(53) Weaver, Ideas Have Consequences, pp. 170-71.

(٥٤) المصدر السابق. ص ص ١٧١ ـ ٧٢ .

(٥٥) Weaver, Visions of Order, pp. 121, 123. ومن أجل ما يكافئ ذلك لدى البيئيين انظر على سبيل المثال:

Wendell Berry, "The Obligation of Care," Sierra, September/October 1995, pp. 62-67, 102.

(٥٦) Kirk, Conservative Mind, pp. 44-45; وانظر أيضا:

Kirk, "Impious Generations Are Often Rebuked," New Orleans Times-Picayune, 26 February 1968, sec. 1, p. 9.

(57) Kirk, Conservative Mind, p. 10.

(٥٨) وردت لدى: Harbour, Foundations of Conservative Thought, p. 114.

(59) Rossiter, Conservatism in America, p. 52.

(60) Carl Pope, "Clinton's Layaway Plan," Sierra, May/June, 1994, p. 16.

(٦١) وردت لدى Rossiter, Conservatism in America, p. 26.

(٦٢) المصدر السابق.

(٦٣) وردت لدى:

C. A. Bowers, "The Conservative Misinterpretation of the Educational Ecological Crisis," Environmental Ethics 14 (1992): 121.

(64) Kirk, Prospects for Conservatives, p. 6.

(٦٥) High Country News, 13 December 1993, p. 10

الاقتباس يأتي من فرانك إيغلير وهو رائد في حقل الإيكولوجيا. وللاطلاع على نص كلاسيكي يبين اسبابا مماثلة للحاجة إلى التواضع من منظور بيئي انظر:

David Ehrenfeld, The Arrogance of Humanism (New York: Oxford University Press, 1978).

(٦٦) الخيارات السياسية النوعية التي تتبناها أي مدرسة حفاظية من أجل حماية البيئة تختلف غالبا عن الخيارات التي تتبناها المدارس الليبرالية. يميل الحفاظيون عادة إلى استخدام آليات السوق حيثما أمكن لتقديم حوافز للسلوك الحصيف بيئيا، في حين مال الليبراليون، تاريخيا على الأقل، للاتجاه نحو تقنيات التحكم والضبط الأوامري التكنوقراطي. وفي حديثي هنا عن مضامين سياسية فإنني أهتم حصريا بالحركة الفكرية الحفاظية وليس بالسياسيين الذين يسمون أنفسهم حفاظيين. فعلى الرغم من أن الفلسفة الحفاظية تدعم حماية البيئة والحفاظ على الموارد الطبيعية، إلا أن السياسيين «الحفاظيين» (والنقاد الصحافيون المعلمون) كانوا ذوي سمعة سيئة في عدائهم للسياسات البيئية. وأسباب هذا التناقض عديدة يحتاج تفصيلها إلى مقالة مستقلة. يكفي هنا أن نذكر نقطتين. ربما كان الناشطون البيئيون على خطأ، جزئيا، منذ البداية عندما أضفوا على الحركة البيئية طابعا معاديا للرأسمالية. من جهة أخرى، يهتم السياسيون بتمويل حملاتهم الانتخابية وتقديم المنافع لأنصارهم كي يضمنوا إعادة انتخابهم بأكثر مما يهتمون بالاتساق الفلسفي. لكن، ثمة بعض الاستثناءات الجديرة بالملاحظة. فمثلا، لقد اهتدت مارغريت تاتشر وهي من السياسيين المحافظين إلى المذهب البيئي (Cairncross, "Costing the Earth," p. 3)، كما أن باري غولد ووتر يعتبر نفسه نصيرا للبيئة وثمة الآن مجموعة نامية مكونة من «جمهوريين لأجل حماية البيئة» حفاظيين ومعتدلين:

(Brad Knickerbocker, "GOP Lawmakers' New Shade of Green," Christian Science Monitor [October 20, 1995]: 4).

انظر على سبيل المثال ما كتبته النائبة الجمهورية كوني موريللا حول «المحافظة على الحفاظ» في مجلة: Christian Science Monitor, 3 August 1995, p. 20

يلاحظ غيرهارد نيمير أن كثيرين من الحفاظيين الأمريكيين اليوم هم «اقتصاديون يخلصون لشيء أشبه بالأيديولوجيا»؛ انظر:

"The Burke-Kirk Phenomenon," Crisis II (October 1993): 26.

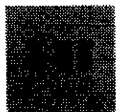
(67) Pope, "Clinton's Layaway Plan," p. 14.

(68) Eliot, Christianity and Culture, pp. 48-49.

(69) Kirk, Prospects for Conservatives, pp. 81, 173.

(70) Edward O. Wilson, The Diversity of Life (Cambridge: Harvard University Press, 1992), p. 346.

(71) Edward O. Wilson, "Resolutions for the 80s," Harvard Magazine, January-February 1980, p. 21.



(72) Aldo Leopold, "The Round River," in A Sand County Almanac with Other Essays on Conservation from Round River (New York: Oxford University Press, 1966), p. 177.

(73) Russell Kirk, "Man Undoing Noah's Preservation Program," Neiv Orleans Times-Picayune, I June 1965, sec. 1, p. 9.

(٧٤) يلاحظ غيرهارد نيمير أن كثيرين من الحفاظيين الأمريكيين اليوم هم «اقتصاديون يخلصون لشيء أشبه بالأيديولوجيا»؛ انظر:

The Burke-Kirk Phenomenon," Crisis II (October 1993): 26.

(75) Kirk, "Ideology and Political Economy," p. 390.

(٧٦) Gray, Beyond the New Right, p. 128.

كان آدم سميث، على نحو واضح، غير أيديولوجي لكنه كان يرغب تماما في التحول إلى الدولة كي تقوم بتصحيح إخفاقات السوق:

Denis Collins and John Barkdull, "Capitalism, Environmentalism and Mediating Structures: From Adam Smith to Stakeholder Panels," Environmental Ethics 17 (1995): 227-44.

(77) Gray, Beyond the New Right, p. 126.

(78) Russell Kirk, "Pollution Might Be Spreading Over Land," Los Angeles Times, morning edition, 26 November 1962, sec. 2, p. 5.

(79) Russell Kirk, "America the Beautiful? Not Without Some Countryside," Detroit News, 22 March 1973, p. B15.

(٨٠) من أجل تحليل اقتصادي مفصل انظر:

Colin W. Clark, "The Economics of Overexploitation," Science 181 (1973): 630-34.

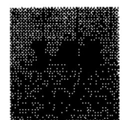
(81) John L. Hammond, "Wilderness and Heritage Values," Environmental Ethics 7 (1985): 165-70.

(82) Aldo Leopold, "Wilderness as a Form of Land Use," in The River of the Mother of God and Other Essays, ed. Susan L. Flader and J. Baird Callicott (Madison: University of Wisconsin Press, 1991), p. 138.

(83) Weaver, Ideas Have Consequences, p. 112.

(٨٤) من أجل نتائج مماثلة حول مضامين التقليدية، ولكن من خلال تحليل يختلف في تركيزه عن التحليل المستخدم هنا انظر:

R. V. Young, Jr., "A Conservative View of Environmental Affairs," Environmental Ethics 1 (1979): 241-54.



(٢٣)

(١) انظر:

Kristin Shrader-Frechette, "Science, Democracy, and Public Policy," Critical Review 6 (1993): 255-65.

(2) Robert Goodin, "International Ethics and the Environmental Crisis," Ethics and International Affairs 4 (1990): 81-105, and "The High Road is Green," Environmental Politics 1 (1992): 1-8; Steven Yearley, The Green Case (London: Harper Collins Academic, 1991); A. de-Shalit, "Environmental Policies and Justice Between Generations," European Journal of Political Research 21 (1992): 307-16.

(٣) للاطلاع على المناظرة بين الليبرالية الفردية والجماعية انظر::

M. Sandel, ed., Liberalism and its Critics (Oxford: Blackwell, 1984); and S. Avineri and A. de-Shalit, eds., Communitarianism and Individualism (Oxford: Oxford University Press, 1992).

(٤) طوال هذه المقالة أقدم تأويلا مرنا وواسعا لليبرالية، بالمعنى التاريخي (أشير إلى ليبراليات القرون: الثامن عشر، والتاسع عشر، والعشرين) وكذلك بالمعنى التحليلي.

(5) John Rawls, A Theory of Justice (Oxford: Oxford University Press, 1973), p. 512. See also M.S. Pritchard and W.L. Wade, "Justice and the Treatment of Animals: A Critique of Rawls," Environmental Ethics 3 (1981): 55-62; and Walter Achterberg, "Can Liberal Democracy Survive the Environmental Crisis?" in A. Dobson and P. Lucarde, eds., The Politics of Nature (London: Routledge, 1993), pp. 81-101.

(6) Brendt Singer, "An Extension of Rawls' Theory of Justice to Environmental Ethics," Environmental Ethics 10 (1988): 217-32.

(7) R. Taylor, "The Environmental Implications of Liberalism," Critical Review 6 (1993): 265-83.

(٨) الصيغة الأخيرة تعود إلى رونالد دوركين. انظر: «تمييزه المعكوس» في كتابه:

Taking Rights Seriously (London: Duckworth, 1981).

و«ليبراليته» في كتابه:

A Matter of Principle (Oxford: Clarendon Press, 1986.

وانظر أيضا قول جون لوك «إن هذه المساواة بين الناس بحكم الطبيعة... واضحة جدا بذاتها وخارج أي تشكيك...». الذي يرد في كتابه:

Second Treatise of Civil Government, chap. II, 5.



وانظر أيضا في الإعلان الفرنسي الأول لحقوق الإنسان والمواطن «يولد الناس ويستمرون دوما أحرارا ومتساوين في حقوقهم»، وانظر في:

the American Declaration of Independence, Thomas Paine's Rights of Man, and Alexis de Tocqueville's Democracy in America.

(بما أن الجميع متساوون فليس ثمة من هو مخول لأن يصبح حاكما مستبدا: الجزء الثاني، الفصل العاشر).

(٩) هذا نموذجي في الفلسفة النسوية الإيكولوجية. انظر:

A. Collard andj. Contrucci, Rape of the Wild (London: The Women's Press, 1988).

كذلك نموذجي في الفلسفة البيئية بشكل عام: انظر:

R. Routely, "Against the Inevitability of Human Chauvinism," in K. Goodpaster, ed., Ethics and the Problems of the 21st Century (Notre Dame: Notre Dame University Press, 1979).

(10) Aldo Leopold, A Sand County Almanac (Oxford: Oxford University Press, 1987 [1949]).

(11) Christopher Stone, "Should Trees Have Standing?" Southern California Law Review 45 (1972), and Earth and Other Ethics (New York: Harper & Row, 1987).

(12) Roderick Nash, The Rights of Nature (Madison: University of Wisconsin Press, 1989), p. 200. See also Robert Paehlke, Environmentalism and the Future of Progressive Politics (New Haven: Yale University Press, 1989), pp. 8-9.

(13) Paul Taylor, "Frankena on Environmental Ethics," Monist 64 (1981): 217, and Respect for Nature (Princeton: Princeton University Press, 1986), pp. 56-57.

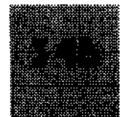
(14) J. Horton and S. Mendus, Aspects of Toleration (London: Methuen, 1985).

(١٥) على سبيل المثال:

Alastair Gunn, "Traditional Ethics and the Moral Status of Animals," Environmental Ethics 5 (1983): 133-54.

(١٦) تتعقب آنّا براMويل أصول المذهب البيئي إلى الفلسفة الرومانسية والنظريات السياسية اليمينية. لكنها تخفق في التمييز بين النزعة الريفية غير العقلانية وغير الحداثية والمذهب البيئي الأخضر الحداثي والديموقراطي المستند إلى العلم. انظر:

Anna Bramwell, Ecology in the Twentieth Century (New Haven: Yale University Press, 1991).



(17) Michael Freeden, The New Liberalism (Oxford: Clarendon Press, 1978), and Ronald Dworkin, "Liberalism," in his A Matter of Principle (Oxford: Clarendon Press, 1986), pp. 187-88.

(١٨) الأمثلة الوجيهة الثلاثة من المنشورات الخضراء التي تحذر من الخطر على حقوق الأفراد هي:

Brian Price, The Friends of the Earth Guide to Pollution (London: Friends of the Earth, 1983); John May, The Greenpeace Book of the Nuclear Age (London: Victor Gollancz Ltd, 1989); and Ferencz and Keyes, PlanetHood: The Keys to Your Survival and Prosperity (Oregon: Vision Books, 1988).

العمل الشهير الذي قام به الخضر كان محاولة منظمة السلام الأخضر لإيقاف الاختبارات النووية الفرنسية في المحيط الهادي والتي انتهت بقيام المخابرات الفرنسية بإحراق سفينة المنظمة في العام ١٩٨٥.

(19) Jonathon Porritt, The Coming of the Greens (London: Fontana, 1988), pp. 71-76.

(20) Jonathon Porritt, Seeing Green (Oxford: Basil Blackwell, 1984), p. 115.

(٢١) انظر على سبيل المثال في الضرر الذي تتسبب به كل الدول لطبقة الأوزون، والمطر الحمضي وتلوث البحر الأبيض المتوسط. للاطلاع على مناقشة إضافية للجوانب الدولية انظر:

G. Porter and J. Brown, Global Environmental Change (Boulder: Westview Press, 1991); R.E. Benedick, Ozone Diplomacy (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992); the Brundtland report, Brundtland Gro Harlem et al.; The World Commission on Environment and Development staff, Our Common Future (Oxford: Oxford University Press, 1987); and M. Grubb et al., The Earth Summit Agreements (London: Earthscan, 1993).

(22) William Ophuls, Ecology and the Politics of Scarcity (San Francisco: W.H. Freeman, 1977), p. 145.

(23) Robert Paehlke, "Democracy, Bureaucracy, and Environmentalism," Environmental Ethics 10 (1988): 293.

(24) William Ophuls, op. cit., p. 227.

(٢٥) المصدر السابق. ص ١٥٩ . وللإنصاف فقد أنكر أوفيولس أنه أراد الحكم بواسطة النخبة، انظر تعقيبه في:

"On Hoffert and the Scarcity of Politics," Environmental Ethics 8 - (1986): 287-88.

(٢٦) في كتابها:

Radical Ecology (London: Routledge, 1992), pp. 159-63.

تصف كارولين ميرشانت مثل هذه الحالات والميول ضمن «العشر الكبار» من المنظمات البيئية في الولايات المتحدة، كما أن أندرو دوبسون في كتابه:

Green Political Thought (London: Harper Collins Academic, 1990).

يناقش الاختلافات بين الجوانب العامة والخاصة في الجدال لدى الخضر.

(٢٧) أناقش تجليات التأول الثاني في أوروبا في مقالتي ضمن كتاب:

Bob Brecher, ed., Liberalism and the New Europe (London: Avebury Press, 1993), pp. 149-62.

(28) Jeremy Seabrook, The Myth of the Market (London: Green Books, 1990), pp. 13-14 and chap. 7.

(29) David Moberg, "Environment and Markets," Dissent 38 (1991): p. 511.

(30) Robyn Eckersley, "Green versus Ecosocialist Economic Programmes: the Market Rules OK?" Political Studies 40 (1992): 319.

(٣١) من المثير ملاحظة أن جون ستيوارت مل قد فكر سابقا بأن هذا يمكن أن يكون حلا لتلوث الهواء. انظر:

Principles of Political Economy (New York: The Coloral Press, 1990), p.7.

(32) Moberg, op. cit., p. 512.

(٣٣) من أجل تمييز أكثر تعقدا انظر:

"Moral Pluralism and the Environment," Environmental Values 1 (1992): 15-33.

(34) Robert Goodin, Green Political Theory (Oxford: Polity, 1992), p. 25.

(٣٥) انظر: Robyn Eckersley, op. cit., p. 319. يرى بعض المدافعين عن السوق أن مصالح الأجيال المستقبلية ممثلة في الواقع في أي جدال اجتماعي يصدر قرار بشأنه الآن. انظر:

David Gauthier, Morals By Agreement (Oxford: Clarendon Press, 1986), p. 299.

وأحاجج في موضع آخر بأن المساومة مع من لم يولد بعد عملية مستحيلة، ليس حرفيا فقط، بل ونظريا، انظر كتابي:

Why Posterity Matters (London: Routledge, 1994).

(36) Robyn Eckersley, op. cit., p. 318.

(٣٧) مثلا، يحاجج ستيدميير بأن الترخيص للتلوث يمتلك شرعية باعتباره «الحل الأفضل الثاني». انظر:

"The Morality of Pollution Permits," Environmental Ethics 15 (1993): 133-50.

(٣٨) انظر البيان الذي أصدره في نيودلهي مركز العلوم والبيئة حول الديموقراطية البيئية العالمية وذلك ردا على «برنامج دول الشمال»، في: Alternatives 17 (1992): 271-79
وانظر أيضا:

J. Moberg, "Who Rules the Market," Political Studies 40 (1992): 337.

(39) Robert Goodin, op. cit., p. 7, fn. 30.

(٤٠) انظر أيضا:

Brian Barry, "The Continuing Relevance of Socialism," in Brian Barry, Liberty and Justice (Oxford: Clarendon Press, 1991); and Robyn Eckersley, "Free Market Environmentalism: Friend or Foe?" Environmental Politics 2 (1993): 1-20.

(٤١) هذا يتصل بالتساؤل إن كانت القيمة الاستمالية فقط ما يجب أخذها في الحسبان، أم أن القيمة الاختيارية (أي، إذا كان باستطاعتي استعمال والتمتع بهذه الخيرات البيئية في المستقبل) تؤخذ في الحسبان أيضا. انظر:

Alan Randall, "Human Preferences, Economics, and the Preservation of Species," in B. Norton, ed., The Preservation of Species (Princeton: Princeton University Press, 1986).

(42) David Gauthier, Morals by Agreement, p. 341. See also John Rawls, Political Liberalism (New York: Columbia University Press, 1993); Bruce Ackerman, Social Justice in the Liberal State (New Haven: Yale University Press, 1980); and Will Kymlicka, "Liberal Individualism and Liberal Neutrality," Ethics 99 (1989): 883-905. But see Joseph Raz, "Liberalism, Autonomy and the Politics of Neutral Concern," Midwest Studies in Philosophy 7 (1980): 89-120.

(٤٣) يمكن الاطلاع على هذا العرض لدى:

Ronald Dworkin, "Liberalism," op. cit., p. 202.

(٤٤) قارن مع:

R.M. Hare, "Ethical Theory and Utilitarianism," in A. Sen and B. Williams, eds., Utilitarianism and Beyond (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

(45) Ronald Beiner, "Liberalism," in his What's the Matter with Liberalism? (Berkeley: University of California Press, 1992); and William Galston, Liberal Purposes (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

(٤٦) انظر على سبيل المثال:

Kenneth Arrow, Social Choice and Individual Values (New York: Wiley, 1962).

(٤٧) انظر أيضا:

Charles Taylor, Hegel (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), pp. 540-43.

(٤٨) حول هذا الموضوع انظر:

John Elster, "The Market and the Forum: Three Varieties of Political Theory," in J. Elster and A. Hylland, The Foundations of Social Choice Theory (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

(٤٩) انظر شرح ديفيد ميلر لسياسات الطاقة في كلا نموذجي السياسة في مقالته:

"Deliberative Democracy and Social Choice," Political Studies 40 (1992): 54-66.

(50) Jonathon Porritt, Seeing Green, p. 116.

(51) T. Schrecker, "Resisting Environmental Regulations," in R. Paehlke and D. Torgerson, eds., Managing Leviathan (London: Belhaven Press, 1991), pp. 165-99; and H. Feiveson, F. Sinden, and R. Socolow, eds., Boundaries of Analysis (Cambridge, Mass.: Ballinger, 1976).

(52) Garret Hardin, "The Tragedy of the Commons," Science 162 (1968): 1243-48.

(53) William Ophuls, Ecology and the Politics of Scarcity, p. 186; and Mark Sagoff, The Economy of the Earth (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), p. 27.

(54) Mark Sagoff, "Ethics and Economics in Environmental Law," in T. Regan, ed., Earthbound (Prospect Heights, 111.: Waveland Press, 1984), pp. 172-73.

(٥٥) على سبيل المثال:

.Robert Goodin, Green Political Theory, p. 51.

(56) Arne Naess, Ecology, Community, and Lifestyle (Cambridge: Cambridge University Press. 1989); Holmes Rolston III, Philosophy Gone Wild (Buffalo: Prometheus Books, 1989).

(٥٧) في الواقع يبدو أن الدولة «كانت عموما المؤسسة الوحيدة التي تملك الموارد الضرورية لتقديم سياسات بيئية»:

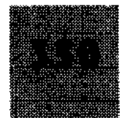
K. Walker, "The State in Environmental Management," Political Studies 37 (1980): 25-38.

(٥٨) أوسع في هذا الشأن في:

"Community and the Rights of Future Generations, "Journal of Applied Philosophy 9 (1992): 105-17.

وانظر أيضا:

T. Nagel, "Rawls on Justice," in N. Daniels, Reading Rawls (Oxford: Basil Blackwell, 1975), pp. 1-16.



(٥٩) يقترح بعض البيئيين أحيانا أن الاهتمام الدولي بالبيئة جوهري لأجل التعاون البيئي الدولي المطلوب في أي سياسة بيئية. انظر:

C. Spretnak and F. Capra, Green Politics (London: Paladin, 1985). pp. 157-81.

لكن هذا يشكل قضية أخرى. انظر:

K. Caldwell, International Environmental Policy (Durham: Duke University Press, 1984).

(٦٠) أرغب في شكر ديفيد ميلر وطلابي في برنامج الأخلاق البيئية على تعليقاتهم.

(٢٤)

(١) تعني الاشتراكية الإيكولوجية، بشكل عام، مجتمعا عقلانيا وذا حساسية من الناحية الإيكولوجية ويقوم على التنظيم الديموقراطي لوسائل وأدوات الإنتاج والمعلومات... إلخ، ويتسم بدرجة عالية من المساواة الاقتصادية الاجتماعية والسلام والعدالة الاجتماعية، حيث الأرض والعمل قد نزع تسليعهما، ويندرج فيه تبادل القيمة ضمن إطار القيمة الاستعمالية. أما «الإيكولوجيا الاشتراكية» فتعني (بشكل تقريبي أيضا) علما إيكولوجيا جدليا وممارسة سياسية اجتماعية تُدمج جدليا وبشكل ناجح المحلي والمركزي، التلقائي والمخطَّط،، وما شاكل ذلك - بتعبير آخر، تدمج جدليا الفوضوية التقليدية والاشتراكية التقليدية.

(٢) هذا تبسيط فج لكل من الفكر الأخضر والسياسة الخضراء اللذين يتنوعان من بلد إلى بلد، ويخضعان أيضا لتغيرات داخلية. ففي الولايات المتحدة مثلا، حيث الماركسية كانت معادية تاريخيا للإيكولوجيا، «اليسار الأخضر» يرتبط بالفوضوية أو الاشتراكية التحررية.

(٣) ابتكر هذا الشعار من قبل المؤسِّس الحفاظي للخضر الألمان وقد نشره في الولايات المتحدة اثنان من خضر «العصر الجديد» المضادين للاشتراكية وهما ف. كابرا وس. سبريتناك. وغني عن القول أن هذا الشعار لم يوافق عليه الخضر اليساريون من أي اتجاه.

(٤) «التيار الرئيسي من البيئيين» تعبير يستخدم لتحديد أولئك الذين يحاولون إنقاذ الرأسمالية من ميولها الذاتية المدمِّرة بيئيا.. إن كثيرا من الأفراد الذين يسمون أنفسهم بيئيين غريبون عن، بل ومعادون، للرأسمالية العالمية، كما أنهم لاينسجمون مع الراسمالية «المحلية» (انظر أدناه).

(٥) يكتب مارتن أوكونور: «من التناقضات الصارخة لدى كثير من الكتاب في القضايا البيئية ميلهم إلى اللجوء إلى الحلول السلطوية، كالاستعانة، مثلا، بالنخبوية الأخلاقية. وثمة مثال على ذلك: المواقف المرتبكة الموجودة في مجموعة أعدها هيرمان ديلي في العام ١٩٧٣ حول اقتصاد الحالة الثابتة».

(٦) «الحركات الاجتماعية المندرجة في المنظور البيئي للتنمية في العالم الثالث تشترك... في تصور للبيئة أغنى وأكثر تعقيدا مما يتجلى في السياسة الحفاظية والحركات البيئية في البلدان الرئيسية... إن مزاعم الحركات البيئية، حتى عندما تدمج الحق في الوصول الديموقراطي إلى الموارد وشروط التوازن الإيكولوجي من أجل التنمية المستدامة، هذه المزاعم لا توجهها أي عقلانية إيكولوجية. إن المذهب البيئي لا يدعي إعادة تأسيس الشروط الطبيعية لإقحام النوع البشري في الطبيعة، بل دمج الشروط الإيكولوجية والطبيعية في الشروط الاجتماعية التي تحدد مصير التنمية البشرية، وتحقق لكل مجتمع حاجاته ومتطلباته المعرَّفة ثقافيا».

(Enrique Leff, "The Environmental Movement in Mexico and Latin America," Ecologia: Politico./Cultura, 2, 6, November 1988, translated by Margaret Villanueva).

(7) Richard Levins, "The Struggle for Ecological Agriculture in Cuba," Capitalism, Nature, Socialism, 5, October 1990.

(٨) مثلا: «إن الرؤية الوحيدة التي تتيح أملا بالخلاص هي تلك المستندة إلى فهم، والتجذر في، والالتزم العميق بـ، وإعادة تقديس، المكان. فمن هنا يجب أن تبدأ أي استراتيجية مقاومة لصنمية الصناعة المعبودة وحوانيت موتها؛ وهنا يجب أن يتجذر أي برنامج للإحياء والانبعاث».

Kirkpatrick Sale, "What Columbus Discovered," The Nation, 22 October 1990, p. 446.

(٩) Jan Lundquist, "Right Food, Right Way, and Right People,"

نسخة منقحة لبحث قدم في الحلقة الدراسية:

"Famine Research and Food Production Systems," Freiburg University, 10-14 November, 1989.

(١٠) وردت لدى:

Ken Post, "In Defense of Materialistic History," Socialism in the World, 74-75, 1989, p. 67.

(١١) أدرك أن فكرة الدولة الديموقراطية تبدو متناقضة داخليا، أو على الأقل تطرح مباشرة أسئلة صعبة حول مرغوبية الفصل بين السلطات، ومشكلة المقياس الملزمة لأي توصيف متسق للديموقراطية الحقيقية، وكذلك سؤال عن كيفية تنظيم ـ دعك من تخطيط ـ التقسيم الوطني والدولي للعمل الاجتماعي دون وجود تكافؤ شامل في قياس التكاليف والإنتاجية (بغض النظر عن كيفية تعريف التكاليف والإنتاجية). من جهة أخرى، إننا نعيش اليوم في ظل ديموقراطية بيروقراطية، فلماذا لا ندعو إلى ديموقراطية بيروقراطية؟

(٢٥)

(١) Murray Bookchin, "Ecology and Revolutionary Thought,"
وقد نشر هذا البحث للمرة الأولى في مجلة الفوضويين New Directions in Libertarian Thought (Sept. 1964)، ثم جمعت مع مقالاتي التي كتبتها في الستينيات ضمن:
Post-Scarcity Anarchism (Berkeley: Ramparts Press, 1972; republished, Montreal: Black Rose Books, 1977).

إن تعبير «الأخلاق التكاملية» مقتبس من كتابي:
The Ecology of Freedom (San Francisco: Cheshire Books, 1982; revised edition, Montreal: Black Rose Books, 1991).

(2) Neil Evernden, The Natural Alien (Toronto: University of Toronto Press, 1986), p. 109.

(3) Paul Radin, The World of Primitive Man (New York: Grove Press, 1960), p. 211.

(٤) انظر مجلة: DerSpiegel (Sept. 16, 1991). ص ص ١٤٤ ـ ٤٥ .

(٥) كل هذه الآراء أوضحتها بلا لبس في مقالتي: "Ecology and Revolutionary Thought" التي كتبتها عام ١٩٦٥، وقد تمثلتها عبر الزمن الحركات الإيكولوجية اللاحقة. أما العديد من الآراء حول التقنية التي وردت بعد عام في مقالتي "Toward a Liberatory Technology" فقد تمثلتها هذه الحركات أيضا وأعادت تسميتها بـ «التقنية الملائمة» وهو تعبير حيادي اجتماعيا بالمقارنة مع المصطلح الأصلي «تقنية بيئية». يمكن الاطلاع على كلتا المقالتين في كتاب:
Post-Scarcity Anarchism

(٦) انظر المقالات:
"The Forms of Freedom," in Post-Scarcity Anarchism, "The Legacy of Freedom," in The Ecology of Freedom, and "Patterns of Civic Freedom" in The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship (San Francisco: Sierra Club Books, 1987).

(٢٦)

(١) هذه الفلسفات الإيكولوجية الثالثة تتقفى أيضا أثر المشكلات البيئية وصولا إلى ظواهر اجتماعية محددة تتطابق مع مؤسسات وقيم بطريركية وممارسات وأفكار متمركزة بشريا ومع هيمنة طبقية اقتصادية وإيديولوجيا.

(٢) لاجل أهم أعمال ناغارجونا انظر:
Jay L. Garfield's translation and commentary, The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika (New York: Oxford University Press, 1995).



ولسوء الحظ فإن الصلة بين فلسفة مادهايا ميكا والتفكير الإيكولوجي ظلت بعيدة نسبيا عن الاكتشاف. ولكن لأجل تحليل ممتاز يتصل بهذا الموضوع انظر:

David Michael Levin's "Liberating Experience from the Vice of Structuralism: The Methods of Merleau-Ponty and Nagarjuna" in Philosophy Today 41 (Spring 1997): 96-111.

(3) Bookchin, "Comments on the International Social Ecology Gathering and the 'Deep Social Ecology' of John Clark," in Democracy and Nature, 9, 1997, p. 158.

(4) Murray Bookchin, "The Forms of Freedom" in Post-Scarcity Anarchism (Berkeley, CA: Ramparts Press, 1971), p. 143.

(٥) المصدر السابق. ص ١٥٥ .

(6) Janet Biehl, RethinkingEcofeminist Politics (Boston: South End Press, 1991), p. 15.

(٧) المصدر السابق. ص ١٥٤ .

(٨) المصدر السابق. ص ١٤٨ .

(٩) المصدر السابق.

(١٠) المصدر السابق. ص ٥ .

(١١) انظر:

Carol Gilligan, In A Different Voice: Psychological Theory and Women's Development (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982); Nel Noddings, Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education (Berkeley: University of California Press, 1984); and Annette Baier, "Caring About Caring: A Reply to Frankfurt," in Postures of the Mind: Essays on Mind and Morals (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985); "What Do Women Want in Moral Theory?" in Nous 19 (1985): 53-63; and "Trust and Antitrust" in Ethics 96 (1986): pp. 231-260.

(١٢) Carol Gilligan, "Moral Orientation and Moral Development," in Eva Kittay and Diana Meyers, Women and Moral Theory (Rowman and Littlefield, 1987).

وقد أعيدت طباعة البحث في:

May and Serrat, eds. Applied Ethics (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1994), p. 262.

(١٣) المصدر السابق. ص ٢٦٤ .

(١٤) المصدر السابق. ص ٢٦٦ .

(15) Noddings, Caring, p. 71.

(16) Gilligan, In a Different Voice, p. 16.

(١٧) المصدر السابق. ص ١٩ .

(18) Val Plumwood, "Nature, Self, and Gender: Feminism, Environmental Philosophy, and the Critique of Rationalism," in Environmental Philosophy, 2d ed. (Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1998), p. 293.

(19) Ariel Salleh, Ecofeminism as Politics: Nature, Marx and the Postmodern (London and New York: Zed Books, 1997), p. 6.

(٢٠) المصدر السابق. ص ٨ .

(٢١) Wing-Tsit Chan, "The Lao Tzu" in A Source Book in Chinese Philosophy (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963), p. 144.

إن إقحام لفظة «عدواني» قد تم من قبلي كي أوضح أن عقيدة «اللافعل» في الفلسفة التاوية القديمة تفيد ضمنا الفعل اللاهيمني وليس عدم القيام بأي نشاطات كما يُظن من المعنى الحرفي.

(22) Salleh, Ecofeminism as Politics, p. 166.

(٢٣) المصدر السابق. ص ١٤١ .

(٢٤) المصدر السابق.

(٢٥) المصدر السابق. ص ١٣٦ .

(٢٦) وردت لدى:

Mark Dowie, Losing Ground: American Environmentalism at the Close of the Twentieth Century (Cambridge, MA and London: The MIT Press, 1996), p. 130.

(27) "Violations of Human Rights in the Timika Area of Irian Jaya, Indonesia: A Report by the Catholic Church of Jayapura" (Jayapura, West Papua: Catholic Church of Jayapura, August 1995).

(28) "Amungme Leader Tom Beanal Speaks at Loyola," in Freeport Watch Bulletin (New Orleans, LA: Freeport Watch, Summer 1996), p. 1.

(٢٩) المصدر السابق.

(٣٠) المصدر السابق.

(٣١) المصدر السابق.

(32) Steven Goldberg, The Inevitability of Patriarchy (New York: William Morris, 1973), p. 168.

(33) Plumwood, "Nature, Self, and Gender," p. 288.



(٢٧)

ببليوغرافيا

BERG, PETER, and others. 1989. A Green City Program for San Francisco Bay Area Cities and Towns. San Francisco: Planet Drum.

CAFARD, MAX. 1989 (Autumn). "The Surre(gion)alist Manifesto." Mesechabe.

Cox, SUSAN JANE BUCK. 1985 (Spring). "No Tragedy in the Commons." Environmental Ethics.

DODGE, JIM. 1981 (Winter). "Living by Life." CoEvolution Quarterly.

HARDIN, GARRETT, and JOHN BADEN. 1977. Managing the Commons. San Francisco: W. H. Freeman.

KROEBER, A. L. 1947. Cultural and Natural Areas of Native North America. Berkeley: University of California Press.

NETTING, R. 1976. What Alpine Peasants Have in Common: Observations on Communal Tenure in a Swiss Village." Human Ecology.

POLANYI, KARL. 1975. The Great Transformation. New York: Octagon Books.

Raise the Stakes. 1987. Journal of the Planet Drum Foundation. P.O. Box 31251, San Francisco, CA, 94131.

SNYDER, GARY. 1974. Turtle Island. New York: New Directions.

THIRGOOD, J. V. 1981. Man and the Mediterranean Forest: A History of Resource Depletion. New York: Academic Press.





■ **كارين ج. وارين Karen J. Warren**: أستاذة الفلسفة في كلية ماك أليستر في سانت بول، مينيسوتا. بدأ اهتمامها الأكاديمي بالأخلاق البيئية منذ السبعينيات، عندما أنجزت أطروحة الدكتوراه في موضوع المنزلة القانونية للموضوعات الطبيعية غير البشرية (أي الأشجار، والأنهار، والمنظومات البيئية). حررت وارين أو شاركت في تحرير خمسة كتب في فلسفة النسوية الإيكولوجية والأخلاق البيئية ودراسات السلام، وأكملت أخيرا كتاب
Ecofiminist Philosophy: A Western Perspectives on What It Is and why It Matters
وقد نشرت أكثر من خمسين مقالة في قضايا الأخلاق والنسوية (وعلى الأخص النسوية الإيكولوجية) والفكر النقدي. ألقت وارين محاضرات أساسية في الفلسفة النسوية الإيكولوجية عبر الولايات المتحدة، وفي الأرجنتين وأستراليا والبرازيل وكوستاريكا وفنلندا والنرويج وروسيا والسويد، ودرّست الفلسفة والفكر النقدي للقضايا البيئية لطلاب وأساتذة المدارس الابتدائية والثانوية.

■ **كارولين ميرشانت Karolyn merchant**: أستاذة الفلسفة البيئية والتاريخ البيئي والأخلاق البيئية في قسم الحفاظ ودراسات الموارد في جامعة كاليفورنيا، بيركلي. أصدرت العديد من المؤلفات حول النسوية الإيكولوجية والبيئة، منها:

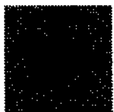
The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution

و كتاب:

Ecological Revolutions

■ **فاندانا شيفا Vandana Shiva**: مديرة مؤسسة البحث حول العلم والتقنية والإيكولوجيا (ديهرادن، الهند). أكاديمية وباحثة وناشطة بارزة على الصعيد العالمي انتقدت بشدة الزراعة المتعددة الجنسية والتقنيات الإنتاجية والتنمية. ألفت أربعة كتب منها: Stolen Harvest: The Hijacking of the Global Food Supply.

■ **دين كورتين Deane Curtin**: يشغل كرسي رايموند وفلورينس سبونبيرغ للأخلاق في كلية غوستاف أدولفوس. عاش ودرّس في الهند واليابان وإيطاليا، وقد نشر مقالات في الإيكولوجيا العميقة والنسوية الإيكولوجية ومقاومة التنمية بأسلوب غاندي. من مؤلفاته كتاب:



Chinnagouner's Challenge: The Questions of Ecological Citizenship

■ **جون كلارك John Clark**: أستاذ الفلسفة في جامعة ليولا، نيوأورلينز، ويرأس حاليا برنامج الدراسات البيئية. نشط لمدة طويلة في الحركات الخضراء والحركة الإقليمية الحيوية. من كتبه:

The Anarchist Moment: Reflection on Culture, Nature, and Power

وكتاب:

Liberty, Ecology, Geography: The Social Thought of Elisse Reclus

ويصدر لاحقا تأويله للإيكولوجيا الاجتماعية.

■ **تيري ل. أندرسون Terry L. Anderson**: المدير التنفيذي لمركز أبحاث الاقتصاد السياسي في بوزيمان، مونتانا.

■ **دونالد ر. ليل Donald R. Leal**: كبير المساعدين في مركز أبحاث الاقتصاد السياسي في بوزيمان، مونتانا.

■ **جون ر. إ. بليز John R. E. Bliese**: اهتم لمدة طويلة بأعمال الحفاظي الأمريكي ريتشارد ويفر Richard Weaver، ونشر مقالات عديدة عن النظرية البلاغية والفلسفة الحفاظية عند هذا الكاتب.

■ **بول هوكين Paul Hawken**: مؤلف كتاب: The Ecology of Commerce الشهير، إلى جانب مؤلفات أخرى تشجع التنمية الاقتصادية المستدامة.

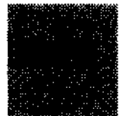
■ **أفنير دوشالت Avner de-Shalit**: المحاضر الأول في العلوم السياسية في الجامعة العبرية في القدس، ومؤلف كتاب: Why Posterity Matters.

■ **جيمس أوكونور James O'Connor**: أستاذ السوسيولوجيا والاقتصاد في جامعة كاليفورنيا، سانتا كروز، ورئيس تحرير مجلة:

Capitalism, Nature, Socialism.

■ **موراي بوكتشين Murray Bookchin**: كاتب في موضوعات الفوضوية واليوتوبيا السياسية ونظرية التقنية والتمدين وفلسفة الطبيعة. مؤسّس مشارك ومدير فخري لمعهد الإيكولوجيا الاجتماعية. ألف كتبا كثيرة منها:

Toward an Ecological Society, The Ecology of Freedom, The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship, Remaking Society, and The Philosophy of Social Ecology.



■ **غاري سنايدر Gary Snyder**: شاعر حائز جائزة بوليتزر وكاتب مقالات يدرس في قسم اللغة الإنجليزية، جامعة كاليفورنيا، ديفيس.

المترجم في سطور

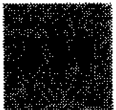
معين شفيق رومية

* مواليد: سورية ـ اللاذقية ـ ١٩٦٥.
* المؤهلات العلمية:
- بكالوريوس في الهندسة المدنية، جامعة تشرين، سورية، ١٩٨٨.
- بكالوريوس في الفلسفة، جامعة دمشق، سورية، ١٩٩٨.
- دبلوم دراسات عليا في الفلسفة، جامعة دمشق، ٢٠٠٠.
- ماجستير في الفلسفة من جامعة دمشق، ٢٠٠٥.
* عمل ودرس في الأقسام التالية:
- قسم البيئة، كلية الهندسة المدنية، جامعة تشرين، ١٩٨٩-١٩٩٣.
- قسم العلوم الأساسية (الرياضيات وبرمجة ومعالجة المعلومات)، كلية الهندسة المدنية، جامعة تشرين، ١٩٩٤ـ١٩٩٧.
- مديرية النظم والمعلومات، جامعة دمشق، ١٩٩٨ـ٢٠٠٠.
- قسم العلوم الأساسية، كلية الهندسة المدنية، جامعة تشرين، ٢٠٠١.

* نشرت له دراسات وترجمات عديدة في المجلات والدوريات العربية تتناول ميداني فلسفة العلم والفلسفة البيئية.

* له تحت الطبع في وزارة الثقافة السورية كتابان من ترجمته بعنوان «مدخل إلى الفكر الإيكولوجي»، تأليف مجموعة من المفكرين، و«شبكة الحياة»، تأليف فريتجوف كابرا.





هذا الكتاب

ثمة تيارات في الفكر المعاصر تأخذ على عاتقها مهمة تحليل الجوانب الفلسفية للأزمة البيئية، وتطرح في هذا السياق سؤالا مركزيا فحواه: ما مدى حاجتنا - نحن البشر - إلى فهم جديد لعلاقتنا مع العالم الطبيعي في عصر التدهور البيئي الذي نعيشه؟

وهذا الكتاب - بجزأيه - يضم مختارات قيّمة كتبها أبرز مفكري الفلسفة البيئية، بما يتيح للقارئ تبصرات معمقة في الأفكار الأساسية التي يطرحها هذا الحقل الجديد الصاعد في الفكر العالمي المعاصر.

وقد غطى الجزء الأول - الذي صدر العدد السابق - ميداني الأخلاق البيئية والإيكولوجيا العميقة، أما هذا الجزء (الأخير) فيتناول تياري النسوية الإيكولوجية والإيكولوجيا السياسية.

لم يقتصر الكتاب على لون واحد، بل حرص محرروه على شمل معظم ألوان الطيف في كل ميدان من ميادين الفلسفة البيئية بما يتيح للقارئ الاطلاع على مقاربات ومنظورات مختلفة تصل إلى حد التباين والتناقض.

يزخر الكتاب بالأفكار والمفاهيم والآراء التي تتحدى القارئ والمفكر في جدتها وجرأتها وخروجها على المألوف الذي ساد الفكر البشري، والغربي منه خصوصا، طيلة القرون السابقة.

إن الكتاب، إذ يقدم نظرات غير مسبوقة تركز على الفكر والقيم في بحثها المزدوج عن جذور وحلول الأزمة البيئية، يعيد إلى الفلسفة ذلك المعنى الأصيل، الذي ربما بهت قليلا، الفلسفة بوصفها ضربا من الحكمة: حكمة التفكير وحكمة التدبير.

ISBN 99906 - 0 - 202 -6

رقم الإيداع (٢٠٠٦/٠٢٤)